سلسلة الرسائل الجامعية (٢٤٣)

وحدة الأديان

في عقائد الصوفية

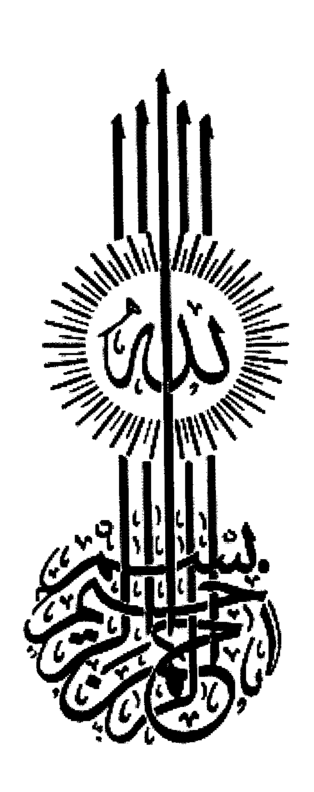
مع مقدمة عن الدعوة إلى وحدة الأديان
في الديانات الوضعية والكتابية
والفرق الباطنية وبين من ينتسب إلى الإسلام
في العصر الحديث

تأليف
د. سعيد محمد حسين معلوي
الأستاذ المشارك بالجامعة الإسلامية

الجزء الأول



وحدة الأديان في عقائد الصوفية



وحدة الأديان في عقائد الصوفية

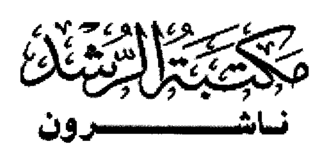
مع مقدمة عن الدعوة إلى وحدة الأديان في الديانات الوضعية والكتابية والفرق الباطنية وبين من ينتسب إلى الإسلام في العصر الحديث

تأليف

د . سعيد محمد حسين معلوي

الأستاذ المشارك بالجامعة الإسلامية

الجزء الأول



ناشرون

ح مكتبة الرشد ١٤٣١هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
معلوي ، سعيد محمد حسين
وحدة الأديان في عقائد الصوفية / سعيد محمد حسين معلوي
الرياض ١٤٣١ هـ
ردمك ٢_ ٨٥٢_١_٠١_٩٩٦٠_ ٩٧٨
١ _ الصوفية أ _ العنوان
ديوي ٢٦٠ ١٤٣١/٤٥٠٠

ردمك ٢ـ ٨٥٢ـ١ـ٠١ـ٩٩٦٠ـ٩٧٨ رقم الإيداع ١٤٣١/٤٥٠٠

الطبعة الأولي تاريخ : ١٤٣٢هـ ٢٠١١م

مكتبة الرشد – ناشرون

المملكة العربية السعودية – الرياض

الإدارة : مركز البستان – طريق الملك فهد هاتف ٤٦٠٤٨١٨

ص ٠ ب ١٧٥٢٢الرياض ١١٤٩٤ فاكس ٤٦٠٢٤٩٧

Email: info@rushd.com.sa
Website : www.rushd.com.sa

فروع المكتبة داخل المملكة

الريـــاض : المركز الرئيسي: الدائري الغربي بين مخرجي ٢٧ و٢٨ هاتف ٤٣٢٩٣٣٢
الريـاض : فــرع طريــق عثمــان بــن عفــان هــاقف ٢٠٥١٥٠٠
فــرع مكــة المكرمــة : شــارع الطــائف هــاتف ٥٥٨٥٤٠١ فــاكس ٥٥٨٣٥٠٦
فــرع المدينــة المنــورة : شــارع أبــي ذر الغفــاري هــاتف ٨٣٤٠٦٠٠ فــاكس ٨٣٨٣٤٢٧
فــرع جــدة : مقابــل ميــدان الطــائرة هــاتف ٦٧٧٦٣٣١ فــاكس ٦٧٧٦٣٥٤
فــرع القــصيم : بريــده – طريــق المدينــة هــاتف ٣٢٤٢٢١٤ فــاكس ٣٢٤١٣٥٨
فــرع أبهــا : شــارع الملــك فيــصل هــاتف ٢٣١٧٣٠٧ فــاكس ٢٢٤٢٤٠٢
فــرع الــدمام : شــارع الخــزان هــاتف ٨١٥٠٥٥٦ فــاكس ٨٤١٨٤٧٣
فــرع حائــل : هــاتف ٥٣٢٢٢٤٦ فــاكس ٥٦٦٢٢٤٦
فــرع الإحــساء : هــاتف ٥٨١٣٠٢٨ فــاكس ٥٨١٣١١٥
فــرع : تبــوك هــاتف ٤٢٤١٦٤٠ فــاكس ٤٢٣٨٩٢٧
فــرع القاهرة : شارع إبراهيم أبو النجا – مدينة نصر : هاتف ٢٢٧٢٨٩١١ – فاكس ٢٢٧١٣٦٢٥

مكاتبنا بالخارج

القاهرة : مدينة نصر : هاتف ٢٧٤٤٦٠٥ موبايل ٠١٠١٦٢٢٢٦٥٣

موبايل ٠١٠١٦٢٢٢٦٥٣فاكس ٢٢٧١٣٦٢٥

بيروت تلفاكس ٠١٨٠٧٤٧٧ موبايل ٠٣٢٠٧٤٨٨

يمثل هذا الكتاب القسم الأول من رسالة علمية موسومة
بـ: ((دعوى وحدة الأديان عند الصوفية والفلاسفة عرض ونقد))
منح صاحبها درجة الدكتوراة مع مرتبة الشرف الأولى
من قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية
أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية، في: ١٤٢٥/١١/١هـ. وكانت
لجنة المناقشة مكونة من:

أ.د. **ناصر بن عبدالله القفاري**، أستاذ العقيدة بجامعة القصيم مشرفاً ومقرراً.

أ.د. **محمد بن عبدالرحمن الخميس** أستاذ العقيدة بجامعة الإمام عضواً.

أ.د. **إبراهيم بن عامر الرحيلي** أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلامية عضواً.



المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ۝١٠٢﴾ [آل عمران: ١٠٢]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ۝١﴾ [النساء: ١]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ۝٧٠﴾ [الأحزاب: ٧٠].

أما بعد:

فإن أصدق الحديث كتابُ الله، وأحسنَ الهدي هدي محمد ﷺ، وشرَ الأمور محدثاتُها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار. وإن من توفيق الله عز وجل لنا نحن المسلمين، أن هدانا للإسلام، ومنَّ علينا به، وأخرجنا في خير أمة، وأرشدنا إلى اتباع سنة نبينا محمد ﷺ، والاقتداء بصحابته الكرام رضوان الله عليهم أجمعين، فنسأله تعالى أن يثبتنا على الإسلام ويميتنا عليه، وأن يوفقنا للعمل الذي يرضيه عنا، إنه على كل شيء قدير، وبعباده لطيف خبير.

لقد كان للتصوف الأثر الخطير في تاريخ المسلمين ولا يزال. هذه الخطورة تكمن فيما يتضمنه التصوف من اعتقادات تناقض الإسلام، وما يحويه من إلحاد وتعطيل وجحد للخالق سبحانه وتعالى. وفي هذا

العصر نشهد بعثاً جديداً للتراث الصوفي على يد المستشرقين، والمستغربين، وغيرهم.

والملاحظ أن المستشرقين يسرفون في تمجيد التصوف، وبخاصة نظرياته التي يدعو فيها إلى عقيدة الحلول والفناء في الحب الإلهي ووحدة الوجود؛ وذلك لأنهم يرون في مثل هذا الانحدار صرفاً للمسلمين عن الجهاد في سبييل الله واستسلاماً للجبرية، وخروجاً عن التكاليف؛ فالاعتقاد بالحلولية يسقط التكاليف كلها، ومن بينها الجهاد. والحب الإلهي بمعناه عند الصوفية- يصرف المحبين عن الاهتمام بأمور الدين الأخرى،والدفاع عن الأمة الإسلامية، والوقوف سداً منيعاً بقصد صيانتها ودفع الاعتداء عنها. ورهبانية المسيحية التي اعتنقها المتصوفة وقامت على هذا الحب الإلهي تناقض فكرة الجهاد في سبيل الله تماماً، كما تعارض مبدأ الزواج وتكوين الأسرة لمن يسلك طريق الرهبنة.

ولا شك في أن هدف الاستشراق من بعث التصوف الفلسفي له جانب آخر هو صرف غير المسلمين عن حقيقة الإسلام الناصعة فلا يقفون عليها، ولا يسعون إلى دراستها، ولا إلى الإيمان بالإسلام؛ ما دام هو نفس رهبانية النصرانية، وعصارة الفلسفات الوثنية. خصوصاً أن الاهتمام بالتصوف لم تختص به فئة دون أخرى بل شمل ذلك مثقفي المسلمين وعوامهم، «والعوام في كل عصر ومصر لا يقيمون للحقائق وزناً، ولا يهشون إلا لما تزينه لهم ظواهر المحسوسات، وهم أقرب الطبقات إلى غلط الحس، والمغالطة في النافع والضار»[١].

---

(١) الإسلام والحضارة العربية، محمد كرد علي: ٢/ ٢٩.

لقد اعتبر نيكلسون[١] أن نظرية الحلاج- في الحلول والاتحاد- فرصة لا تعوض لإعلان وحدة العقيدة بين المسلمين وبين المسيحيين[٢]. ويقول جارودي: «إن تحريم الصوفية هو جريمة ضد الإسلام . . .؛ لأن الصوفية هي باطنية الإسلام، فلعل إسلاماً بلا باطنية، إسلاماً مقتصراً على طقوسه.. هو إسلام ميت، وكل إحياء للفكر الديني للإسلام يمر عبر إعادة الاعتبار للتصوف»[٣].

أولاً- موضوع البحث وأهميته:

موضوع البحث يتعلق بجانب مهم في حياتنا المعاصرة؛ وهو وحدة الأديان. ووحدة الأديان دعوة لها جذورها التاريخية القديمة، إلا أنها برزت بقوة في عصرنا الحاضر في جوانب ثقافية واجتماعية ذات أبعاد إنسانية. مع إطلاق مسميات براقة ومصطلحات جذابة لتسهيل قبولها عند المسلمين.

وهذه المسميات إما أن تكون ذات صبغة عامة شاملة لجميع المذاهب والفرق والديانات، مثل: العالمية، الدعوة العالمية، الدين العالمي، الديانة العالمية، عالمية الثقافة، التعايش بين الأديان، وحدة

---

(١) رينولد ألن نيكلسون، مستشرق إنجليزي يعد من الباحثين البارزين في التصوف الإسلامي. ولد في:٨/٨/١٨٦٨م. دخل جامعة أبردين، ثم كلية الثالوث في كمبردج، ودرس اللغتين، العربية والفارسية، ثم عين أستاذاً للغة الفارسية في كلية الجامعة في لندن سنة (١٩٠١م)، وفي سنة (١٩٢٦م) عين على كرسي توماس أدمز للغة العربية، وتقاعد سنة (١٩٣٣م)، توفي في: ٢٧/٨/١٩٤٥م. ينظر: موسوعة المستشرقين: ص٤١٥، الأعلام: ٣/ ٣٩.

(٢) ينظر في التصوف الإسلامي وتاريخيه، رينولد ألن نيكلسون: ص١٣٤.

(٣) الإسلام في الغرب، روجيه غارودي: ص١٦٦.

الدين الإلهي... وإما أن تكون مقصورة على الأديان الثلاثة والمراد بها الإسلام، والنصرانية، واليهودية، مثل: الدين الإبراهيمي، ملة إبراهيم، المِلِّيُّون، توحيد الأديان الثلاثة، الديانة الإبراهيمية، الدعوة إلى الإيمان الإبراهيمي... وإما أن تكون ذات صبغة ثنائية: التوفيق بين الإسلام والنصرانية، حوار الأديان، وهكذا. وأصحاب هذا المبدأ يرون أن الأديان كلها- كتابية كانت أم وثنية - سواء، فلا فضل لدين على دين، والكل مهتد سائر على الطريق المستقيم؛ وإن تعددت الطرق واختلفت المسالك.

والقول بوحدة الأديان ليس وليد هذا العصر بل هو قديم جداً: فالمحاولات الأولى تمثلت في الفلسفات الهندية ثم اليونانية، ثم تلقفتها الصوفية والفرق الباطنية التي تقوم في جوهرها على فكرة المزج والتلفيق بين مذاهب دينية مختلفة وآراء متباينة، سياسية واجتماعية متعددة ومبادىء فلسفية وعلمية متنوعة.

والتصوف- بما أنه خليط من ثقافات متعددة ومذاهب مختلفة- كان مرتعاً خصباً لدعوى وحدة الأديان، فالصوفية صاحبتها النزعة الإنسانية في بدايتها الأولى، هذه النزعة في حقيقتها إنما هي نظرة تماثل وتكافىء إلى أديان أهل الكتاب بالنسبة للدين الإسلامي، كما أن اختلاط التصوف بالفلسفة في مستهل القرن السادس تقريباً؛ جعل الدعوة إلى وحدة الأديان تأخذ زخماً أكبر؛ فقد تولدت لدى غالبية غلاة الصوفية نزعة مشتركة نحو محو الحدود التي تفصل بين العقائد والأديان وصاروا يرون: «أن هذه العقائد لها نفس القيمة النسبية إزاء الغاية المثلى التي ينبغي الوصول إليها كما أن هذه الأديان تتجرد عن

هذه القيمة إذا لم تنتج المحبة الالهية، هذه المحبة التي يمكن أن تعتبر مقياساً موحداً ثابتاً لتقدير الأديان، وقد ارتفعت بعض الأصوات منادية بأن العلم بوحدانية الله يشتمل على عنصر من عناصر الاتحاد والإخاء بين البشر، بينا الشرائع والأديان تسعى لإثارة التفرقة والانقسام فيما بينهم»[١].

والحاصل أن العارف الحقيقي عندهم يرى أن كل شيء صادر عن الحق، ولا يعارض عقيدة أحد، بل يعتقد أن الحقيقة موجودة رغم الخصومات التي تبدو بين العقائد المختلفة، وأن الحروب والخلافات إنما هي حروب الألوان، وهكذا. فعلى مذهب القوم: اليهود والنصارى، وأهل كل دين سواء كانوا وثنيين أم كتابيين إنما يعبدون الله مهما توجهوا، والمتدين منهم محب لله، وكل الأديان ليست إلا طرقاً توصل إلى غاية واحدة والخلاف في الأسماء فقط، وليس في الأصل والغاية، التي هي الحقيقة الإلهية. وأشكال الشعائر وضروبها ليست إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التي تنطوي عليها، وهو ما نجده ظاهراً في الدعوات المعاصرة لوحدة الأديان.

وهذا البحث خاص بدعوى وحدة الأديان عند الصوفية فقط؛ لذا فإن الدعوة إلى التقريب بين الأديان، والدعوة للحوار بين الأديان لا مجال لها هنا في هذا البحث، وإن وردت هنا فهي على سبيل ربط الماضي بالحاضر، وللاتفاق أحياناً بين المتصوفة من جانب، وبين دعاة التقريب في هذا العصر في بعض الأصول التي يستندون إليها من جانب آخر.

---

(١) العقيدة والشريعة في الإسلام، جولدتسيهر: ص ١٥١-١٥٢.

ولأن التصوف له قِدَم في التاريخ؛ كان البحث يشمل- في حدود معينة- فترة تاريخية تمتد بطول الزمان إلى عصرنا الحاضر، لما نرى من تأثير التصوف في عقائد كثير ممن ينتسب إلى الإسلام؛ هذا التأثير الذي نرى آثاره ومظاهره حاضرة اليوم؛ ومن أهم تلك الآثار: الدعوة إلى وحدة الأديان؛ فما نراه اليوم من الدعوة إلى وحدة الأديان هي عقيدة نادى بها الصوفية في الأزمنة الغابرة، والسعي إلى تحطيم الفروق الدينية بين الأديان، وصهرها في دين واحد؛ أو اعتبارها مظاهر متعددة لدين واحد: ثمرة من ثمار التصوف الفلسفي، كما سنرى توضيح ذلك في ثنايا هذا البحث إن شاء الله.

ثانياً- أهداف الموضوع وسبب اختياره:

أهمية الموضوع وسبب اختياره تتلخص في النقاط التالية:

أولاً: ظهور الاعتقاد بوحدة الأديان بشكل سافر وصريح عند الصوفية، مع اعتقاد بعض العامة وغيرهم في الصُّوفية وحسن الظن بهم، يجعل البحث فيها وإظهار زيفها، والإسهام في كشف حقيقتها أمراً محتماً وضرورياً.

ثانياً: بيان خطورة هذه الدعوة ومناقضتها للكتاب والسنة؛ وذلك أن دعوة الصوفية إلى وحدة الأديان إنما تعني هدم الإسلام الذي جاء به نبينا محمد ﷺ. فالكشف عن حقيقة هذه الدعوة، وبيانها يأتي من الأهمية بمكان.

ثالثاً: بيان خطورة البدع وآثارها في تاريخ المسلمين؛ لأن كثيراً من دعاة وحدة الأديان والتقريب في العصر الحديث يستند إلى التصوف أساساً جامعاً موحداً للأديان كلها، مستدلين بأقوال أقطاب الصوفية في

دعوتهم لوحدة الأديان. كما أن الاعتزاز، والاغترار بهؤلاء المتصوفة أخذ ينتشر بين أبناء المسلمين فقلما تخلو بعض المجلات أو الصحف من إجلال هؤلاء، وغلب الاهتمام الأدبي بهم على غيرهم.

رابعاً: تقرير أن كل دعوة ضالة، وبدعة خبيثة تظهر بين المسلمين، فإن أصولها مستمدة من أعداء الإسلام، مهما اختلفت أساليبهم، وتعددت طرقهم، وتغيرت جلودهم فالمستشرق الإنكليزي المشهور: رينولد نيكلسون يرى أن التصوف هو الجامع للأديان مهما اختلفت؛ حيث يقول: «من المعروف جيداً أن مذاهب الصوفية المسلمين وتأملاتهم أثرت في الإسلام تأثيراً قوياً، وإلى حدٍّ ما فإنها توفر أرضاً مشتركة يمكن أن يلتقي فيها أناس من ديانات مختلفة، مع بقائهم مخلصين للديانة التي يؤمن بها كل واحد منهم، يلتقون بروح التسامح والتفاهم المتبادل، وعن هذا الطريق يتعلمون أن يعرف بعضهم بعضاً ويحبه»[(١)].

ويقول روجيه أرنلديز: «إن الفكر الصوفي المُلهَم من الوحدانية في عالمنا هذا المنقسم لَيُعَبِّر عن وحدة إله تميل إليه البشرية، ويُخوِّل أن نرى في الرسل حَمَلَة رسالة وحيدة، بصفتها تدعو جميع البشر إلى البحث عن الله، واكتشافه وحده الحقيقي في أعماق قلبهم»[(٢)].

---

(١) موسوعة المستشرقين، عبدالرحمن بدوي: ص٤١٦.

(٢) رسل ثلاثة لإله واحد، روجيه أرنلديز: ص ٦٦. ومؤلف الكتاب مستشرق فرنسي معاصر لم أجد له ترجمة. وقد لجأ بعض المرتزقة للدعوة إلى وحدة الأديان لأهداف شخصية، فيذكر أن أحد المنصرين في أفريقيا ويدعى ستيفانوس. وهو بولندي المولد لكنه ذو أصول يونانية، وكان قد حكم عليه في جرائم تزوير وقتل. قام بتأسيس دين جديد مخلط جانب منه يهودي وجانب منه يوناني (أرثوذكسي) =

خامساً: أن الرد على هذه الدعوة، وبيان خبثها؛ هو إسهام في تحقيق غاية من غايات العقيدة الإسلامية المتمثلة في وجوب الرد على المخالف من جهة، ودفاع عن العقيدة الإسلامية ضد الحاقدين وأعداء الملة والدين، وتحصين عقائد المسلمين ضد ما يثار من شبهات، ودعوات ضالة من جهة أخرى. وبخاصة مع تعدد الوسائل المستخدمة لنشر هذه الدعوة الضالة من جهة ثانية، وهذا ما نحسبه جهاداً بالقلم في سبيل الله، وهو من الأمور الواجبة على طلاب العلم، ولا سيما في هذه العصور المتأخرة بعد أن عشعش في نفوس بعض المسلمين اعتقاد ولاية هؤلاء وتصديقهم فيما يقولون، واتباع ما يكتبون.

لماذا التركيز على الصوفية الآن؟

لأن أغلب دعاة وحدة الأديان في هذا العصر ينطلقون في دعوتهم لوحدة الأديان من منطلقات صوفية بحته؛ إما إيماناً منهم بوحدة الوجود التي تدعو إليها الصوفية، وإما من منطلق الحب الصوفي، وإما من الجانب الإنساني للتصوف كما يزعمون، وإما من عقيدة الجبر الصوفية.

يقول العطار(١): «حيث يوجد الصوفية فلا تفريق بينهم في وحدة

= ودعا إليه شعب اهوتنتوت الأفريقي، ونجح في ذلك إلى حد كبير، ينظر: أشهر الرحلات في جنوب أفريقيا، إريك اكسيلون، ص ١١٦-١٢٠.

(١) يكتنف الغموض سيرة هذا الصوفي، ولا يعرف عنه إلا القليل بالذات في المصادر العربية: فهو محمد بن إبراهيم فريد الدين العطار، ولد سنة (٥١٣هـ) في نيسابور إحدى مدن خرسان (إقليم يمثل أغلبه الجزء الشمالي من إيران) يعد من كبار صوفية وشعراء الفرس، توفي على الأرجح سنة (٥٨٦هـ) وسمي بالعطار لأنه خلف أباه في صناعة الطب والأدوية فصار عطاراً. ينظر: التصوف وفريد الدين العطار، د.عبدالوهاب عزام: ص٤٦-٦٥.

الوجود ففي التوحيد، ماذا يبقى من وجود "أنا وأنت"»[١]. «فالتصوف باعتباره يقظة روحية، ومعرفة كشفية مباشرة للألوهية، صار يقترب، بل ويقع ضمن الدين الطبيعي والعالمي أكثر من خضوعه لمقتضيات الدين المنزل الذي مستنده الوحي، ومن هنا تتماثل التجارب الصوفية إلى حد التطابق أحياناً، رغم اختلاف الصوفية في الزمان والمكان، والدائرة الدينية التي ينتمون إليها، ويصدرون عنها، وهكذا يصبح الإدراك الحدسي المباشر للألوهية أولى وأرفع مستوى ومقاماً من الوحي وتقريراته»[٢].

أيضاً فإن التصوف لا يزال له مكانة كبيرة في قلوب كثير من الناس، والأمر لم يقتصر على العوام فحسب بل شمل ذلك جماعات من المفكرين والأدباء وأساتذة جامعات، يدافعون عن ما تضمنه من اعتقادات تناقض الإسلام بالكلية، بل ويطوعون النصوص الشرعية لتتلائم مع ما عليه التصوف الغالي.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن ليس كل الصوفية يخالفون الظاهر؛ بل وردت عن بعضهم نصوص تؤكد تمسكهم بالشرع الذي عليه عامة المسلمين؛ إلا أنه ورد عن بعضهم عبارات تحمل معنى مخالفاً للشرع؛ لا تذكر هنا إلا أنها سطرت بها الكتب، وتناقلها الرواة، ونسبت إلى قائلها، واتخذها غلاة الصوفية حجة لتقرير مذاهبهم الفاسدة؛ فوجب دحضها.

---

(١) شهيدة العشق الإلهي، عبدالرحمن بدوي: ص١٤٦، عن تذكرة الأولياء للعطار في ترجمة رابعة العدوية (١/ ٥٩).

(٢) دراسات في الفكر العربي الإسلامي، د.عرفان عبدالحميد فتاح: ص٣٢٩.

أضف إلى هذا أن بدايات التصوف الغالي- إذا استثنيا الحلاج- كانت على يد بعض من ينتسب إلى الزهد أمثال البسطامي والشبلي وغيرهما. وكما قال الإمام الذهبي[(١)] رحمه الله: «إن فتحنا باب الاعتذار عن المقالات، وسلكنا طريقة التأويلات المستحيلات: لم يبق في العالم كفرٌ ولا ضلال، وبَطَلَت كتبُ الملل والنحل واختلاف الفرق»[(٢)].

وقال الطوسي- وقد ذكر بعض شطحات البسطامي-: «لولا أنه شاع في أفواه الناس، ودنوه في الكتب؛ ما اشتغلت بذكر ذلك»[(٣)].

ومن هذا الباب ما أذكره عن بعض الزهاد ممن أثنى عليهم بعض الأئمة؛ فهو مما دونته الكتب وتناقلته الرواة؛ بل وسارت به الركبان؛ لذا كان بيان حال هذه الأقوال والرد عليها واجباً على الباحث في مجال التصوف لئلا يفتتن به أحد، بغض النظر عن صاحب هذا القول، ومدى مصداقية ما نسب إليه، والله أعلم.

أما غلاة الصوفية فأقوالهم شر من أقوال اليهود والنصارى، وهم فيما يعتقدونه أشد كفراً من كفر اليهود والنصارى، يقول شيخ الإسلام

---

(١) أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان، الحافظ الذهبي، المولود في ربيع الآخر سنة (٦٧٣هـ) ارتحل في طلب العلم وسمع من الكثير، من الأئمة في علم الحديث ورجاله، ومعرفة علله، ومن المبرزين في التراجم وتواريخ الناس. توفي رحمه الله في: ٣/ ١١/ ٧٤٨هـ. ينظر: الوافي بالوفيات: ٢/ ١٦٣. وطبقات الشافعية، للسبكي: ٩/ ١٠٠.

(٢) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (حوادث ووفيات ٦٦١-٦٧٠هـ)، الذهبي: ص٢٨٦.

(٣) اللمع، للطوسي: ص٤٧٣.

ابن تيمية رحمه الله: «ابن عربي وأمثاله وإن ادعو أنهم من الصوفية، فهم من صوفية الملاحدة الفلاسفة، ليسوا من صوفية أهل الكلام، فضلاً عن أن يكونوا من مشايخ أهل الكتاب»[١].

ويقول الذهبي رحمه الله في ترجمة ابن سبعين: «كان صوفياً على قاعدة زهد الفلاسفة وتصوفهم، وله كلام كثير في العرفان على طريق الاتحاد والزندقة، نسأل الله السلامة في الدين. وقد ذكرنا محطّ هؤلاء الجنس في ترجمة ابن الفارض، وابن العربي، وغيرهما. فيا حسرةً على العباد كيف لا يغضبون لله تعالى، ولا يقومون في الذب عن معبودهم، تبارك اسمُه وتقدست ذاتُه عن أن يمتزج بخلقه أو يحل فيهم، وتعالى الله أن يكون هو عين السماوات والأرض وما بينهما. فإن هذا الكلام شر من مقالة من قال بقدم العالم، ومن عرف هؤلاء الباطنية عَذَرني، أو هو زنديقٌ مبطنٌ للاتحاد، ويذب عن الاتحادية والحلولية، ومن لم يعرفهم فالله يثيبه على حسن قصده. وينبغي للمرء أن يكون غضبُه لربه إذا انتُهكت حُرُماتُه أكثر من غضبه لفقير[٢] غير معصوم من الزلل؛

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ص٢١٢.

(٢) الفقر في اللغة: الحاجة، والفقير هو الذي لا شيء له (ينظر: لسان العرب مادة فقر: ٥/ ٦٠). يقول ابن تيمية: «واسم الفقير موجود فى كتاب الله وسنة رسوله لكن المراد به فى الكتاب والسنة الفقير المضاد للغني؛ لكن لما كان جنس الزهد فى الفقراء أغلب صار الفقر فى اصطلاح كثير من الناس عبارة عن طريق الزهد وهو من جنس التصوف فإذا قيل هذا فيه فقر أو ما فيه فقر لم يرد به عدم المال؛ ولكن يراد به ما يراد باسم الصوفي من المعارف والأحوال والأخلاق والأدب ونحو ذلك» مجموع الفتاوى: ١١/ ٢٠-٢٢. والفقير عند الصوفية: من تخلى عن أملاكه، مأخوذ من الفقر وهو عندهم: «نفض اليد من الدنيا، وصيانة القلب من إظهار الشكوى» ينظر: لطائف الإعلام للقاشاني: ٢/ ٢١١، ومعراج التشوف لابن عجيبة: ص١٩.

فكيف بفقير يحتمل أن يكون في الباطن كافراً، مع أنا لا نشهد على أعيان هؤلاء بإيمان ولا كفر لجواز توبتهم قبل الموت، وأمرهم مشكل، وحسابهم على الله»[(١)].

ثالثاً - الدراسات السابقة:

لم أقف- حسب علمي-على من أفرد موضوع «دعوى وحدة الأديان عند الصوفية» ببحث مستقل، وإنما الدراسات التي وقفت عليه هي في مجال الدعوة إلى الوحدة والتقريب بين الأديان في العصر الحديث، وليس لها علاقة مباشرة بموضوعي هذا. ومن أهم هذه الدراسات ما يلي:

١- **دعوة التقريب بين الأديان دراسة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية** وهي في أصلها رسالة دكتوراة مقدمة إلى قسم العقيدة بكلية أصول الدين بجامعة الإمام في الرياض، من الدكتور/ أحمد بن عبدالرحمن القاضي. وهذه الدراسة كما هو ظاهر لمن وقف عليها وأطلع على مضمونها؛ خاصة بدعوة التقريب بين الأديان في العصر الحديث. وقد بذل الباحث جهداً ملحوظاً ومثمراً. وهي من الدراسات الجادة والمميزة في موضوعها، ومن البحوث المهمة التي سدت ثغرة كبيرة في مجال كشف حقيقة دعوة التقريب بين الأديان وبيان خطورتها في هذا العصر.

٢- **الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان،** للشيخ الدكتور/ بكر بن عبدالله أبوزيد رحمه الله، وهي رسالة مع صغر

---

(١) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (حوادث ووفيات ٦٦١-٦٧٠هـ)، الذهبي: ص٢٨٤.

حجمها إلا أنها لفتت الانتباه إلى خطورة الدعوة إلى وحدة الأديان في هذا العصر، وكيف أنها تتلبس بأثواب عدة تحت مسميات مختلفة، مثل: الإخاء الإنساني، الإبراهيمية، العالمية ونحوها، كما ذكر عدداً من مؤتمرات دعاة التقريب بين الأديان، وبين حكم هذه الدعوة وموقف الإسلام منها.

٣- **الإسلام والأديان: ضوابط التقريب بين البشر ومحاذير التقريب في العقيدة**، محمد عبدالرحمن عوض رحمه الله: كتاب مختصر يتحدث فيه المؤلف عن الدعوة إلى التقريب بين الأديان في هذا العصر وخطورتها، يستهل الحديث فيه عن وثيقة إشبيلية التي أشرف على إخراجها الفيلسوف الفرنسي روجيه جارودي، دعا فيها إلى وحدة الأديان تحت مسمى الإبراهيمية، وقد بذل المؤلف جهداً ملحوظاً في إبطال دعوة جارودي للإبراهيمية، ثم بين خطورة الدعوة إلى التقريب بين الأديان بشكل عام، ثم أتبع ذلك بضوابط العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب، وبين منزلة القرآن بين الكتب السماوية، ولم يأت المؤلف على ذكر الصوفية من قريب أو من بعيد.

٤- **دعوى وحدة الأديان: أهدافها حكمها خطرها**، جمع وإعداد: أبو أنس علي بن حسين أبو لوز، وأبو عبدالله حمود بن عبدالله المطر. والكتاب كما هو واضح هو عبارة عن جمع لفتاوى حول حكم الدعوة إلى وحدة الأديان، وعن حكم المذهب التلفيقي بين الأديان الذي يدعو إليه جارودي. وقد صدَّر المعدان الكتاب بنقل من كتاب الشيخ بكر أبو زيد: الإبطال لنظرية الخلط بين الأديان، ثم مقدمة مختصرة في ست صفحات عن خطورة الدعوة إلى وحدة الأديان. والكتاب على قلة

أوراقه إلا أنه حوى فتاوى مهمة عن حكم الدعوة إلى وحدة الأديان.

والخلاصة أن الباحث لم يقف على من أفرد موضوع بحثه بدراسة مستقلة، وغاية ما ذكر إنما هو إشارات مختصرة أشار إليها بعض من بحث في التصوف بوجه عام، أو بعض من بحث في قضايا صوفية بعينها، كالمحبة عند الصوفية، أو وحدة الوجود.

رابعاً- منهج البحث:

لا يخلو باحث في بحث أن يكون له منهج يتبعه في كل بحثه؛ ومن هذا الباب أحببت أن أبين المنهج الذي اتبعته في هذه الرسالة:

أولاً- فيما يتعلق بمعالجة البحث وكتابته:

١- عمدت للتعامل المباشر مع المصادر الصوفية الرئيسة، فلم ألجأ إلى مصادر ناقلة عنهم إلا في نطاق ضيق لأسباب تتعلق بتوفر المصدر المطلوب.

٢- سعيت بحسب طاقتي، وضمن الإطار الذي يتطلبه موضوع له صلة وثيقة بالعقيدة كهذا الموضوع أن أكون موضوعياً، وهذه الموضوعية تتمثل في عدم تقويل الصوفية ما لم يقولوه، وأن أختار مصادرهم المعتمدة عندهم، وأن أنقل منها بأمانة، ونحو ذلك. أما الرد على منكر القول، وبيان تهافته وفساده فهذا يدخل تحت باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي لا يتنافى أبداً والموضوعية المطلوبة والمنهج العلمي الصحيح في باب العقائد، والحفاظ على سلامتها.

٣- بالنسبة لكون مسألة وحدة الأديان من المسائل الخطيرة التي يترتب على جوانب منها مسائل أخرى كالتكفير مثلاً بشروطه

المعتبرة، فإنني قد أطيل في ذكر بعض أقوال الصوفية حتى يزول الشك، وتتأكد نسبة القول إليهم بوحدة الأديان.

٤- إذا كان الكلام لقائله بنصه فإني أضع النص بين قوسي تنصيص، وأحدد الإحالة باسم الكتاب مباشرة، أما إذا كان منقولاً بالمعنى فإنني أحدد الإحالة بلفظ (ينظر)، كذلك إذا تصرفت في العبارة بتقديم أو تأخير فإنني أضع عقب الإحالة لفظ (بتصرف)، وإِن اختصرت فأضع عقب الإحالة لفظ (باختصار).

٥- أكتفي بالعزو إلى صحيحي البخاري ومسلم عند تخريج الحديث، إلا إذا لم يكن فيهما. فأعزوه إلى كتب السنة الأخرى.

٦- شرحت الألفاظ الغريبة بما أرى أنه بيان كافٍ لها.

٧- ترجمت للأعلام الوارد ذكرهم في المتن؛ إلا المشهورين، والشهرة أمر نسبي يختلف من شخص لآخر. وبذلت الجهد حتى لا أغفل أحداً من الأعلام.

٨- قمت ببيان موجز نسبياً للفرق والطوائف والنحل التي ترد في المتن، وقد أطيل قليلاً في التعريف ببعض الطوائف لتأثيرها المباشر في الصوفية أو الفلاسفة.

٩- شرحت المصطلحات الغامضة التي ترد في البحث.

١٠- أعرّف ببعض المدن إما لأهميتها، أو لدورها التاريخي أو لقلة السماع بها، وهذا يكون بحسب ما توفر لي من مصادر ومراجع.

١١- اعتمدت في ذكر أقوال الصوفية والفلاسفة، وغيرهم على التدرج التاريخي، وقد أخرج عن هذه القاعدة إذا كان المتأخر أكثر وضوحاً وأقرب للمراد من قول المتقدم.

١٢- المصادر والمراجع والمؤلفون: اعتمدت على كتب المتقدمين وأتدرج تاريخياً إلى وقتنا المعاصر مما له علاقة بالمسألة المبحوثة.

١٣- لم يغفل الباحث الحديث عن وحدة الأديان في الفلسفات والمذاهب قديماً وحديثاً، بحسب ما توفر له من مصادر ومراجع. كما تم ذكر ذلك في التمهيد، أو في ثنايا الرسالة. ومع ذلك كله «لوأردنا أن نكتب تاريخياً كاملاً للنزعة الصوفية لاحتجنا في ذلك إلى أن نراجع كل تاريخ الأدب العربي والفارسي، والتركي... ولا نستطيع في هذا المقام إلا أن نرسم صوراً لبعض الشخصيات التي لها ميزة وشهرة»[١].

خامساً- مصادر البحث:

التركيز إلى حد بعيد على كتب الصوفية عموما، فكتب الغلاة: أمثال ابن عربي، وابن الفارض، وابن سبعين، والتلمساني، والقونوي، والرومي، والجيلي، والنابلسي، وابن عجيبة، والتيجاني؛ هي أساس يقوم عليه التصوف الفلسفي بوجه خاص، ويعتمده عامة الصوفية إلى يومنا هذا، ومن أتى بعدهم من الصوفية لم يأت بجديد بل هو تكرار لمن سبقه. كما أن كتبهم تعتبر عند متصوفة هذا العصر دستوراً لهم يؤمنون بما فيها إيماناً لا يتزحزح، ولها من القداسة في نفوسهم ما للسنة والأحاديث عند الأمة، وعنايتهم بها ملحوظة من طبعها طبعات فاخرة معتنى بها أشد العناية.

---

(١) التصوف والمتصوفة، جان شو فليي ص ٤٧. وينظر المراحل والعصور التي مر بها التصوف في التمهيد.

كذلك فإن من أهم الكتب التي تم التركيز عليها والتي هي معتمدة عند عامة الصوفية: التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي، وطبقات الصوفية للسلمي، وقوت القلوب لأبي طالب المكي، والرسالة للقشيري، وكشف المحجوب للهجويري، وإحياء علوم الدين للغزالي، وعوارف المعارف للسهروردي، وغيرها.

سادساً- الصعوبات التي واجهت الباحث:

الصعوبات التي يواجهها الباحثون هي صعوبات في جملتها نسبية تختلف بحسب طبيعة البحث، إلا أنه في الجملة يعتبر البحث في الأمور المتعلقة بالعقائد والفرق والملل والمذاهب المعاصرة من الصعوبة بمكان مقارنة بغيرها من الأبحاث المتعلقة بالتفسير والحديث والفقه؛ فالحكم على عقائد الناس وما يترتب على ذلك من تكفير أو تفسيق أو تبديع أمر يحتاج إلى تمحيص ودقة، وأمانة في نسبة القول إلى قائله، وغير ذلك مما لا يخفى على المهتمين بالبحث في هذا المجال.ومن هذا المبدأ كانت هناك صعوبات تتعلق بهذا الجانب وبغيره، واجهت الباحث في هذه الرسالة، ومن أهمها ما يلي:

أ- صعوبات تتعلق بطبيعة البحث ومصادره:

١- يميل الصوفية إلى الغموض والتعقيد، والأقوال المشكلة، ويستخدمون الرموز والإشارات في إظهار ما يعتقدونه ويؤمنون به. وقصد المتصوفة باستخدام الرمز والإشارة «الكشف عن معانيها لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرةً منهم على أسرارهم أن تشيع في

غير أهلها»(١).

يقول الكلاباذي: «للقوم عبارات تفردوا بها، واصطلاحات فيما بينهم، لا يكاد يستعملها غيرهم؛ نخبر ببعض ما يحضر، ونكشف معانيها بقول وجيز؛ وإنما نقصد في ذلك إلى معنى العبارة دون ما تتضمنه العبارة، فإن مضمونها لا يدخل تحت الإشارة فضلاً عن الكشف. وأما كُنْهُ أحوالهم فإن العبارة عنها مقصورة، وهي لأربابها مشهورة»(٢).

يقول الرومي: «لقد دق الكلام هنا، ولا يسع الفم لفظاً، ولسوف أغالط»(٣).

ويقول الشعراني عن شيخه الخواص(٤): «كان أمياً لا يكتب ولا يقرأ، وكان رضي الله عنه يتكلم عن معاني القرآن العظيم، والسنة المشرفة كلاماً نفيساً تحير فيه العلماء، وكان محل كشفه اللوح المحفوظ عن المحو والإثبات»(٥). ثم ذكر الشعراني عبارات لشيخه الخواص لم يفهمها،

(١) الرسالة، للقشيري: ص١٨٧. وينظر التعرف لمذهب التصوف، للكلاباذي: ص١٠٢.
(٢) التعرف لمذهب التصوف، للكلاباذي: ص١٣٠.
(٣) مختارات من ديوان شمس الدين تبريزي، للرومي: ١/ ٨٣.
(٤) علي الخوَّاص البُرُلُّسي، الأمي المعروف بين الخواص بالخوَّاص، تنسب له كتب طبقات الصوفية وغيرها صفات لا يجوز أن يدعى بها إلا الله تعالى، فهي من صفات ربوبيته سبحانه، كالتدبير والرزق. وتنسب له أيضاً علم الغيب، وغير ذلك من الصفات التي يختص بها الباريء سبحانه، توفي سنة (٩٣٩هـ) في القاهرة. ينظر: الطبقات الكبرى: ٢/ ١٠٣، الكواكب الدرية: ٣/ ٤١٧.
(٥) الطبقات الكبرى، للشعراني: ٢/ ١٣٠.

وقال بعد ذلك: «هذا لسان لا أعرف له معنى، وإنما ذكرته تبركاً.. ثم أطال (يقصد الخواص) الكلام في ذلك بما لا تسعه العقول فتركته لدقته وغموضه»[١]. فإذا كانت الصوفية أنفسهم، يخشون على أنفسهم الغلط في فهم مصطلحاتهم، ويستشكلون عبارات غيرهم من الصوفية؛ فاستكشال غيرهم ممن ليس منهم لعباراتهم أولى.

يقول الدكتور عبدالقادر محمود: «لجأ ابن عربي إلى التوريات والأحاجي حجباً في الواقع لمقصوده عن فهم الجماهير، دفعاً لسخطهم- وراء أستار الرموز والمجازات والرسوم والتخطيطات والأشكال الهندسية التي يشرح بها المعقد من الآراء الميتافيزيقية (الغيبية)، حتى أنه يجعل للحروف العربية قيماً خاصة، ولا يتحرج من الاستعانة بخرافات العلوم الخفية الشرقية والغربية: كحساب النجوم واستخراج الأحكام والتنبؤ على أساس الفأل، وتفسير الأحلام على أساليب إخوان الصفا»[٢].

والخلاصة: «أنهم صيروا العرفان صورة رمزية للغاية، وأوجدوا لها آلاف الاصطلاحات والتعابير المبهمة ذات الوجوه المختلفة والقابلة لتفاسير متنوعة»[٣]، وهذا استلزم من الباحث وقتاً ليس باليسير في قراءة مركزة ومتكررة لكتب القوم، والاستعانة بالمعاجم الصوفية، والشروح التي وضعها بعض الصوفية على كتب غيرهم من الصوفية.

---

(١) الطبقات الكبرى، للشعراني: ٢/ ١٤٦.

(٢) الفلسفة الصوفية في الإسلام، د. عبدالقادر محمود: ص٤٩٩. وينظر- مصداقاً لكلام الدكتور- مجموعة رسائل ابن عربي المسماة «ساعة الخبر».

(٣) تاريخ التصوف في الإسلام، د. قاسم غني: ص ١٨٦.

٢- اضطر الباحث إلى قراءة كثير من المخطوطات الصوفية، والتي تتفاوت وضوحاً في الكتابة وجودة الخط، وزيادة الحجم عن بعضها، مما أخذ منه الوقت الكثير في سبيل الحصول على عبارات صريحة وواضحة من الصوفية تفيد قولهم بوحدة الأديان. بل إن الأمر استلزم قراءة كثير من المخطوطات أكثر من مرة، مع سعي الباحث إلى التثبت من صحة نسبة المخطوطة إلى صاحبها عن طريق السماعات الموجودة على المخطوطة، والنسبة الصريحة إلى صاحب المخطوطة في صدر المخطوطة، والوقوف على كتب تذكر بداية المخطوطة ونهايتها ككتاب "كشف الظنون" والذيول التي عليه مثلاً، والوقوف على كتب صاحب المخطوطة المطبوعة والتي يشير فيها إلى كتبه المخطوطة وبالعكس، وسؤال المختصين بالمخطوطات في المراكز العلمية في هذا البلد وغيره، والوقوف على ما ذكره محققو كتب الصوفي صاحب المخطوطات في مقدمة تحقيقاتهم لكتبه المطبوعة، ونحو ذلك بحيث لم يبق مجال للشك لدى الباحث في صحة نسبة كل مخطوطة إلى صاحبها، كما تبين للباحث أيضاً نسبة بعض المخطوطات الصوفية إلى آخرين ليست لهم من الصوفية، مما جعله يستبعد بعض المخطوطات التي نسبت خطأ إلى غير أصحابها، أو شك الباحث في نسبتها.

٣- هناك بعض الصوفية ممن اشتهرت عنه الأقوال الكثيرة بوحدة الأديان، وأضرب مثلاً بابن عربي؛ فمع أن كتبه الأخرى ورسائله الكثيرة أمكن تتبع أقواله فيها؛ إلا أن كتابه: "الفتوحات المكية" كان البحث فيه من الصعوبة بمكان لتناثر أقواله فيه في مواضع متفرقة ومتباعدة مما جعل الباحث يقرأ الكتاب كاملاً ليخرج بأقوال واضحة وصريحة من ابن عربي في وحدة الأديان.

٤- كثير من كتب الصوفية ذات طبعات قديمة، وغير مزودة بفهارس، والقسم الآخر مزود بفهرس عام للموضوعات وغير دقيق، وذلك كله استلزم وقتاً غير يسير من الباحث في قراءة هذه الكتب للوصول إلى المراد.

٥- اختلاف الترجمات العربية عن النص الأصلي، فمثلاً "مثنوي جلال الدين الرومي" هناك ترجمتان للأصل الفارسي، الترجمة الأولى للدكتور عبدالسلام كفافي، والثانية، للدكتور إبراهيم الدسوقي شتا- رحمهما الله-، وهاتان الترجمتان متقاربتان في الأغلب، إلا أن هناك اختلافات في الترجمة في مواطن قليلة تعطي كل ترجمة معنى يختلف إلى حد ما عن الترجمة الأخرى، أو يكون المعنى المراد في ترجمه أكثر وضوحاً منه في الترجمة الأخرى؛ فيفهم من ترجمة تصريح من الرومي بوحدة الأديان، أو وحدة الوجود، أو الجبر؛ في حين أن الترجمة الأخرى لا تعطي هذا المعنى إلا من بعيد، مما جعل الباحث يتحرى اتفاق الترجمتين فيما تنقلانه عن الرومي مثلاً[1].

٦- وما يقال في الترجمة يقال في الشروح، فمثلاً: شروح فصوص الحكم لابن عربي: نجد أن شرح النابلسي والقيصري تعتمد حمل كل كلمة وردت في الفصوص على معان صوفية مجردة: كوحدة الوجود، والمحبة الإلهية، والجبر ونحوها، في حين أن بعض العبارات لا تحتمل هذا المعنى، بينما تجد شروحاً أخرى تنفي عن ابن عربي القول بوحدة الوجود؛ تسرف في تأويل أقوال ابن عربي بحيث يفهم منه

(١) يقارن: المثنوى، ترجمة كفافي: ١/ ٣٠٤ الفقرة (٢٤٣٧)، وترجمة شتا: ١/ ٢٣٢، رقم (٢٤٤٨).

عدم القول بوحدة الوجود، وهذا التأويل يغلب على الشارحين المعاصرين كشرحٍ لمحي الدين الطعمي المسمى: "فناء اللوح والقلم". وما يقال عن ابن عربي يقال عن ابن الفارض وبقية الصوفية، فشرح النابلسي المسمى "كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض" وشرح قيصري لتائية ابن الفارض، وكذا شرح الكاشاني (القاشاني) على التائية المسمى "كشف الوجوه الغر" فيه تأويل مسرف لبعض أبيات ابن الفارض، وتحميلها ما لا تحتمل، في حين أن شرح حسن البوريني يمر على المعاني الصوفية في شعر ابن الفارض مرور الكرام. وهذا الأمر جعل الباحث يتحرى عبارات صاحب القول نفسه، ولا ينقل إلا صريح عباراته، ويبتعد عن العبارات الموهمة، والتي تحتمل أكثر من معنى.

٧- طول المسافة الزمنية للبحث، والتي شملت عصور ما قبل الإسلام حتى عصرنا الحاضر.

٨- كثرة أعلام الصوفية في كل عصر، مما جعل الباحث يقف أمام كم هائل من تراث صوفي مختلف المشارب في كل عصر من هذه العصور.

ب - صعوبات أخرى:

١- اضطر الباحث إلى السفر كثيراً للبحث عن المصادر الرئيسة للتصوف، والتنقل من مكان إلى آخر، كما تمت مراسلة المراكز العلمية في الدول التي لم يتمكن الباحث من السفر إليها[1]، وهذا

---

(١) بالنسبة للمخطوطات فقد راسل الباحث مكتبات عدة في العالم، ولعل من أكثر المكتبات تجاوباً هي مكتبة برلين في ألمانيا، وقد تميزت المخطوطات التي =

كله أخذ من الباحث جهداً ليس باليسير.

٢- حرص الباحث على متابعة حضور المعارض الدولية للكتب في الدول العربية، خصوصاً معرض القاهرة الدولي، سعياً منه للحصول على أكبر قدر من مصادر ومراجع التصوف المختلفة، ومتابعة ما يستجد في هذا الشأن.

٣- عانى الباحث من تحكم بعض المهتمين بالكتب القديمة، والنادرة المتعلقة بالتصوف، والمصادر الأخرى التي لها علاقة بالبحث، لدرجة أن بعض الكتب التي يحتاجها الباحث وصلت إلى أسعار مبالغ فيها.

سابعاً- شكر وامتنان:

وبعد: فمن منطلق قول النبي ﷺ: «من صنع إليكم معروفاً فكافئوه، فإن لم تجدوا ما تكافئونه فادعوا له حتى تروا أنكم قد كافأتموه»[(١)]، وقوله ﷺ: «لا يشكر الله من لا يشكر الناس»[(٢)].

= حصل عليها الباحث بدقة التصوير، وسلامة الترتيب، وسرعة الوصول، والثمن القليل في مقابل التصوير والبريد. تليها مكتبات تركيا إلا أنها تأخذ وقتاً طويلاً وثمناً باهظاً حتى تصل. أما الدول العربية: فالمكتبة الظاهرية في دمشق، والمخطوط يستغرق أشهراً للوصول إلى الباحث.

(١) رواه الإمام أحمد، رقم (٥٣٦٥) ٩/ ٢٦٦، وأبو داود: كتاب الزكاة (٣٨) باب عطية من سأل بالله، رقم (١٦٧٢) ٢/ ٣١٠، والنسائي: كتاب الزكاة (٧٢) باب من سأل بالله عز وجل، رقم (٢٥٦٧) ٥/ ٨٢، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، والحديث صححه الألباني في صحيح سنن أبي داود: ١/ ٣١٤.

(٢) رواه أبو داود: كتاب الأدب (١٢) باب في شكر المعروف، رقم (٤٨١١) ٥/ ١٥٧، والترمذي: كتاب البر والصلة (٣٥) باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك، رقم (١٩٥٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. قال الترمذي: حديث حسن صحيح، ورواه الترمذي في الموضع نفسه، رقم (١٩٥٥)، من حديث أبي سعيد =

فإنني أتوجه بالشكر إلى فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور ناصر بن عبدالله بن علي القفاري، على ما تفضل به من الإشراف على هذه الرسالة، وتشجيعه الدائم لي، وحثي على البحث وتحري الصواب فيما أكتب، مما كان له أثر في إخراج هذه الرسالة إلى واقع الوجود، وعلى النحو المطلوب والمأمول بإذن الله تعالى.

كما أنني أشكر فيه سعة حلمه علي، وصبره على استفساراتي، ومساعدته الكبيرة في حل معضلات هذا البحث على الرغم من مهامه التدريسية المتعددة وأعماله الأخرى، أسأل الله العلي الكريم أن يعظم مثوبته ويجزيه خير الجزاء وأحسنه.

وأتوجه بالشكر أيضاً إلى المناقشين الكريمين: الأستاذ الدكتور محمد بن عبدالرحمن الخميس، والأستاذ الدكتور: إبراهيم بن عامر الرحيلي، على تقبلهما مشكورين مناقشة هذا البحث، مع كثرة مهامهما التدريسية الأخرى، فجزاهما الله عني خيراً، وأتم المولى عليهما نعمه وفضله الدائمين.

كما أتوجه بالشكر إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ممثلة في كليتي أصول الدين، والدراسات العليا على إتاحة هذه الفرصة لي لمواصلة الدراسة. وأخص بالشكر رئيس وأعضاء هيئة التدريس بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين على ما جنيته من توجيهاتهم، وما نهلته من علمهم وخلقهم، أسأل الله أن يوفقهم للخير دوماً، وأن يثقل بالأعمال الصالحة موازينهم.

= الخدري ﷺ، وقال: حديث حسن صحيح، وصحح الألباني الحديثين في السلسلة الصحيحة، رقم (٤١٧).

كما أتوجه بالشكر إلى رئيس وأعضاء قسم المخطوطات في كل من: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ومكتبة الملك فهد الوطنية، ومكتبة جامعة الإمام بالرياض، ومكتبة جامعة الملك سعود بالرياض، ومكتبة جامعة أم القرى بمكة المكرمة. على ما قدموه لي من مساعدة في تصوير المخطوطات المطلوبة، وموافاتي بكامل البيانات التي طلبتها، وأخص بالشكر سعادة الدكتور عبدالله محمد المنيف، الرئيس السابق لقسم المخطوطات بمكتبة الملك فهد الوطنية، والأستاذ في جامعة الملك سعود حالياً، وسعادة الأستاذ عبدالله محمد البشري، الموظف بقسم المخطوطات بمكتبة الملك فهد سابقًا، وفضيلة الشيخ: عبدالعزيز الراجحي، رئيس قسم المخطوطات بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، والأستاذ الفاضل: تنوير قريشي، الموظف في قسم الدوريات بمركز الملك فيصل. وأسأل الله الكريم أن يجزي الجميع خير الجزاء والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

وفي الختام: أبى الله الكمال إلا لكتابه، وسنة نبيه محمد ﷺ، وقديماً قيل: «المتصفح للكتاب أبصر بمواقع الخلل فيه من مُنشئه»، وقال آخر: «لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده: لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر»[1]. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن سار على نهجه واقتفى أثره إلى يوم الدين.

---

(١) الأعلام، للزركلي: ١/ ٢٢.

التمهيد

وفيه خمسة مباحث :

- المبحث الأول : التعريف بمصطلحات البحث.
- المبحث الثاني : وحدة الأديان في الديانات الوضعية.
- المبحث الثالث: وحدة الأديان في الديانات الكتابية.
- المبحث الرابع: وحدة الأديان في الفرق والمذاهب الباطنية.
- المبحث الخامس: الدعوة إلى وحدة الأديان ممن ينتسب إلى الإسلام في العصر الحديث.

المبحث الأول

التعريف بمصطلحات البحث

أولاً- المراد بلفظ الوحدة:

لم يرد في القرآن الكريم لفظ (الوحدة) وإنما وردت مشتقاته، وهي: وحدة، واحد، واحدة، وحيداً[١]. والوحدة: كون الشيء لا ينقسم، وتطلق ويراد بها عدم التجزئة والانقسام، ويكثر إطلاق الواحد بهذا المعنى. وقد تطلق بإزاء التعدد والكثرة، ويكثر إطلاق الأحد والفرد بهذا المعنى[٢]، قال ابن فارس[٣]: الواو والحاء والدال: أصل واحد يدل على الانفراد، من ذلك الوَحْدة[٤]. ولفظ الوحدة قد يطلق بإزاء الفرقة، فيقال: وحدة الأمة دليل عظتمها. فكلمة "الوحدة" بالمفهوم العام في ضوء وحدة الأديان: تعني التجانس والضم، والاتحاد، وإزالة الفوارق، ومحو الاختلافات، وطي الخلاف، ونبذ الشقاق.

---

(١) ينظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم مادة (وحد).

(٢) ينظر (مادة وحد) في تهذيب اللغة: ٥/ ١٩٢، ومفردات ألفاظ القرآن: ص٨٥٧، والكليات: ص٩٣١.

(٣) أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، اللغوي الفقيه المالكي، أقام بهمدان، تتلمذ على مشائخ عدة. وأما تلامذته فمن أشهرهم "بديع الزمان الهمداني"، والصاحب بن عباد وغيره، كانت وفاته بمدينة الري في صفر سنة (٣٩٥هـ) على الأصح. ينظر نزهة الألَباء في طبقات الأدباء: ص٢٣٥. المستفاد من ذيل تاريخ بغداد: ص٦٥.

(٤) معجم مقاييس اللغة: ٦/ ٩٠.

ثانياً- الأديان:

الأديان جمع دين، ويطلق الدين في اللغة على عدة معان، تندرج تحت ثلاث حالات: أن تؤخذ كلمة الدين من فعل متعد بنفسه: "دانه يدينه"، أو من فعل متعد باللام "دان له"، أو من فعل متعد بالباء: "دان به":

١- فتعد الفعل بنفسه يدور على معنى الملك والتصرف من السياسة والتدبير والحكم والقهر، والمحاسبة والمجازاة، ومن ذلك: ﴿مَـٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة: ٤]، أي: يوم المحاسبة والجزاء، وفي الحديث: «الكيّس من دان نفسه»[(١)] أي حكمها وضبطها، والديّان[(٢)]: الحكم القاضي.

٢- وإذا تعدى باللام "دان له" أي أطاعه وخضع له، فالدين هنا هو الخضوع والطاعة، والعبادة والورع. وهذا المعنى مرتبط بالمعنى الأول (المتعد بنفسه) ومطاوع له؛ "دانه فدان له" أي: قهره على الطاعة فخضع وأطاع.

٣- وإذا تعدى بالباء "دان بالشيء" كان معناه: أنه اتخذه ديناً

---

(١) رواه الإمام أحمد: ٢٨/ ٣٥٠، رقم (١٧١٢٣). والترمذي: أبواب صفة القيامة، رقم (٢٤٥٩) ٤/ ٢٤٦. وابن ماجه: كتاب الزهد (٣١) باب ذكر الموت، رقم (٤٢٦٠) ٥/ ٦٤٦. من حديث شداد بن أوس ﷺ. والحديث مدار إسناده على أبي بكر ابن مريم، وهو ضعيف. ينظر تقريب التهذيب: ص ١١١٦، رقم الترجمة (٨٠٣١).

(٢) ثبت تسمية الله به في حديث عبدالله بن أنيس، وفيه: "أنا الملك أنا الديان" رواه الإمام أحمد (المسند ٢٥/ ٤٣١، رقم ١٦٠٤٢)، والحاكم وصححه ووافقه الذهبي (المستدرك ٤/ ٥٧٤).

ومذهباً، أي: اعتقده، أو اعتاده، أو تخلق به. فالدين بهذا المعنى: المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء، سواء في حياته العملية وعاداته السلوكية، أوالاعتقادية التي هي صميم عقيدته التي يدين بها. وهذا الاستعمال الثالث تابع للاستعمالين قبله؛ لأن العادة، أو العقيدة التي يدان بها، لها من السلطان على صاحبها ما يجعله ينقاد لها ويلتزم اتباعها(١).

الدين في الإصطلاح:

تشريع إلهي سائق(٢) لذوي العقول باختيارهم إياه- بتوفيق الله تعالى وهدايته- إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل(٣).

وهذا التعريف يعد الأشمل والأشهر بين تعاريف الدين الأخرى. فالدين بهذا المعنى منزل من عند الله يرشد الناس إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات.

وهذا المعنى، وغيره من معاني الدين التي ذكرها العلماء

---

(١) ينظر مادة (دين) في الغريبين في القرآن والحديث: ٢/ ٦٦٤، وفي لسان العرب: ١٣/ ١٦٦، وفي مفردات ألفاظ القرآن: ص٣٢٣، وفي تاج العروس: ١٨/ ٢١٤. وينظر: قاعدة في المحبة، لشيخ الإسلام ابن تيمية (ضمن جامع الرسائل): ٢/ ٢١٨-٢٢٠، والدين، محمد عبدالله دراز: ص٣٠-٣١.

(٢) سائق: أي باعث وحامل للمكلف.

(٣) تعريف المتكلمين للدين هو: «وضع إلهي دعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ﷺ» مادة "دين" في كتاب التعريفات للجرجاني ص١١١. وقريب منه ما ذكره كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي: ١/ ٥٠٣. وهو الذي اعتمدته هنا مع تغيير وإضافة ليتناسب مع المفهوم الصحيح للدين. ففي تعريف المتكلمين للدين لبس، فكلمة "وضع": يوحي أن القرآن مخلوق وليس كذلك، والأنسب أن يقول: تشريع. وعبارة: "يدعو أصحاب العقول" فيه تعطيل لدور الهداية في الدين.

والباحثون تحصر تعريف الدين في الأديان المستندة إلى الوحي السماوي مثل الإسلام، وكذلك اليهودية والنصرانية قبل تحريفها، علماً أن الله سمى ما عليه المشركون من وثنية وشرك ديناً، قال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۝٦﴾ [الكافرون: ٦]، وكذلك سمى من يعبد غير الله بأي طريقة ديناً فقال: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، ومن ذلك قول الله تعالى على لسان فرعون يخاطب قومه: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ﴾ [غافر: ٢٦].

والذي يظهر أن الدين إذا أضيف إلى الله كقوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ﴾ [آل عمران: ٨٣]، فالمراد به دين الإسلام الذي هودين الأنبياء جميعاً، وهو خاتم الأديان وناسخها، والإضافة هنا من وجهين:

الوجه الأول: إضافة تفيد إخلاص التوحيد والعبادة والخضوع لله وحده، كقوله: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ﴾ [آل عمران: ٨٣]، وقوله: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزُّمَر: ٣].

الوجه الثاني: إضافة تفيد الجانب التشريعي كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ﴾ [النُّور: ٢]، أي: شرعه الذي شرعه لعباده.

أما إذا أضيف الدين للبشر فهو يحتمل الحق والصواب، كما في قوله تعالى يخاطب المؤمنين: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيْمَٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمْ﴾ [التوبة: ١٢]، ويحتمل البطلان والخطأ كما في قوله تعالى مخاطباً المشركين على لسان نبيه محمد ﷺ: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۝٦﴾ [الكافرون: ٦].

ثالثاً- مصطلح وحدة الأديان وأهم المصطلحات المرادفة له:

أ- حقيقة وحدة الأديان:

وحدة الأديان بوجه عام: مبدأ يرى دعاته- من غلاة الصوفية ومن غيرهم، ومن دعاة الوحدة بين الأديان في هذا العصر-: أن الأديان كلها- التي أصلها سماوي أو ذات أصل وضعي بشري- سواء فلا فضل لدين على دين، ولا لملة على أخرى في الانفراد بالحق، فالكل مهتد سائر على الطريق المستقيم؛ وإن تعددت الطرق، واختلفت المسالك، فعلى مذهب القوم: اليهود والنصارى، وأهل كل دين- سواء أكانوا وثنيين أم كتابيين-: إنما يعبدون الله مهما توجهوا، بل إن كفر الكافر، وخطيئة الفاجر هي عينُ إيمان المؤمن، وحسنة العابد. وأن دين الخليل هو دين أبيه آزر، وأن إيمان موسى عين كفر فرعون، وأن وثنية أبي جهل هي عين توحيد محمد ﷺ، وأن دين إبليس وإيمانه عين دين جبريل، كما أن الكعبة والحانة والصمد والصنم شيء واحد، وكل الأديان ليست إلا طرقاً توصل إلى غاية واحدة هي "الله".

والاختلاف- عند دعاة وحدة الأديان- في الأسماء فقط، فاليهودية والنصرانية والإسلام، وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسماء متغايرة لحقيقة واحدة والمقصود منها لا يتغير. وهو مذهب يقوم في جوهره على فكرة المزج والتلفيق بين مذاهب دينية مختلفة وآراء متباينة، وينظر نظرة تماثل وتكافؤ إلى الأديان والعقائد الأخرى بالنسبة للدين الإسلامي.

فوحدة الأديان بوجه عام هي: «إقرار التساوي بين الأديان في الحق، وبين الأديان والإلحاد في الحق، وبين الأديان السماوية والوثنية

في الحق أيضاً، وإبطال دعاوى احتكار الحقيقة لأي طرف»[١].

والصوفي الناضج عند الصوفية «لا يهتم أبداً بأن الشخص الفلاني يتبع المذهب الفلاني أو ما هو نوع عبادته؛ لأن العارف يعتقد أن المسجد هو القلب لا البيت المبني من الحجارة والطين، والذين يعبدون الله في الشمس يرون الله شمساً، والذين يعبدونه في أشياء جامدة يعدون الله شيئاً جامداً، والجماعة الذين يعبدونه بصفة أنه وجود واحد ليس كمثله شيء يعتقدون أن الله ليس له شبيه ولا مثيل، والعارف الواقعي لا يقيد نفسه أبداً بإحدى هذه الطرق حتى لا يحتاج إلى ترجيح بعض المذاهب على الأخرى»[٢].

أقسام القائلين بوحدة الأديان:

الذين يدعون لوحدة الأديان على أربعة أقسام، هي:

القسم الأول: القائلون بتساوي الأديان كلها في مختلف جوانبها؛ وأنه لا حقيقة في وجود اختلاف بينها، وإنما الخلاف هو في المظاهر فقط، فالناس على سبيل المثال، يتفاوتون في الهيئة واللبس؛ ولكنهم متفقون على الأصل وهو ستر البدن، فكذلك الأديان؛ كل دين يفي بالغرض، وللإنسان أن يختار من بينها ما يشاء. والمعتقدون بوحدة الوجود هم ممن يرى هذا الرأي.

القسم الثاني: وهم القائلون بالنسبة الدينية، فيقرون بأن كل دين يكشف عن جانب من جوانب الحق، ولهذا كانت الأديان كلها ضرورية

---

(١) مدارات صوفية، هادي العلوي: ص٢١٥.

(٢) تاريخ التصوف في الإسلام، قاسم غني: ص٦٠٦.

من أجل تحصل الحق بأكمله؛ لأن كل دين حَسَنٌ وحق: فكل دين حسن من حيث أنه يُرضي نزعات أتباعه، ولا يوجد في نظرهم دين واحد يحتوي على كل الحق، وحتى لو وجد؛ فليس من الممكن تمييزه بيقين قاطع، فالأديان كلها مذاهب ممكنة لعبادة الله(١). يقول **فرتجوف شيئون**(٢): «القول بوجوب الإيمان بدين معين دون غيره وجوباً مطلقاً لن يجد له ما يسوّغه في غير الاعتماد على أدوات نسبية، كالتماس أدلة من الفلسفة اللاهوتية، أو من التاريخ أو العاطفة. وفي الحقيقة لا يوجد برهان يؤيد الادعاء بامتلاك الحقيقة الواحدة على وجه الانفراد»(٣). وهذا ما يمكن أن يسمى: "التعايش بين المتناقضات". وأتباع النزعة الإنسانية من المتصوفة ينتمون إلى هذا القسم. وهؤلاء ينظرون نظرة متساوية إلى كل الأديان؛ ويؤكدون على التسامح الديني.

القسم الثالث: من قاس الأديان على تجارب البشر ونظرياتهم العلمية؛ أي أنها تحتمل الخطأ والصواب، وفيها جوانب إيجابية كما أن فيها جوانب سلبية، يقول هانس كينغ(٤): «اليهودية والإسلام

(١) ينظر رسالة في التسامح، جون لوك، مقدمة المحقق عبدالرحمن بدوي: ص٨. وقد برز هذا التيار بقوة في القرنين السادس عشر، والسابع عشر الميلاديين، ومن أبرز أقطابه: جون لوك، وفولتير، وجان جاك روسو وغيرهم. ينظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج: ص١٠٤-١١٠، وملحق موسوعة الفلسفة، د.عبدالرحمن بدوي: ص٥٨-٦٣ (مادة: التسامح).

(٢) مستشرق معاصر، لم أجد له ترجمة.

(٣) الإيمان والإسلام والإحسان، فرتجوف شيئون: ص ٢٦، وينظر الكتاب نفسه: ص٢٦-٣٢.

(٤) هانس كينغ (كونج): مفكر لاهوتي من أصل سويسري، ولد في سويسرا سنة (١٩٢٨م)، والتحق بالجامعة البابوية "جريجوريانا" بروما، ودرس فيها =

والهندوسية والبوذية والكونفوشيوسية الصينية والتاوية، هذه الديانات كلها لها أيضاً على غرار المسيحية وجهها الإيجابي والسلبي»[(١)]. ويقول **و. مونتجمري وات**[(٢)]: «من الضروري أن نعرف أن الأديان الكبرى لدى كل منها ما يتمم الآخر. فكل دين من هذه الأديان صحيح في

= الفلسفة والعلوم اللاهوتية، ثم نصب قساً سنة (١٩٥٤) بالكنيسة الكاثوليكية، لمع اسمه في أوربا منذ مطلع الستينات، خصوصاً بعد أن عينه البابا يوحنا الثالث والعشرون عام (١٩٦٢م) مستشاراً لاهوتياً في المجمع الفاتيكاني الثاني.خاض مع الفاتيكان نزاعاً طويلاً دام أكثر من عشرين سنة حول بعض القضايا في العقيدة النصرانية، انتهى بعزله عن لائحة اللاهوتيين الكاثوليك في ١٢/١١/١٩٧٩م. وقد سحبت الكنيسة منه صلاحية الإشراف على الطلاب لتخريجهم قساوسة بعد أن رفض الاعتراف بعصمة البابا من الخطأ. عين عام (١٩٨٠) مديراً لمعهد أبحاث توحيد الكنائس النصرانية في اللاهوت المسكوني في جامعة توبنغن الألمانية. (عن مقدمة مترجم كتاب هانس كينغ: مشروع أخلاقي عالمي: ص٦-٧، ومقدمة مترجم ومعد كتاب التوحيد والنبوة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام: ص١٢-١٤).

(١) مشروع أخلاقي عالمي: دور الديانات في السلام العالمي، هانس كينغ: ص٧٦.

(٢) مستشرق إنجليزي معاصر، اهتم بدراسة الإسلام والأديان الأخرى منذ عام (١٩٧٣م) له مؤلفات كثيرة عن الإسلام ساعده في ذلك معرفته المتبحرة باللغة العربية بالإضافة إلى فترة عمله في الأسقفية الانجليكانية في القدس سنة ١٩٤٧م، من مؤلفاته: محمد بمكة، تأثير الإسلام في أوربا خلال العصر الوسيط (الذي ترجم بعنوان: فضل الإسلام على الحضارة الغربية)، وغيرها، كما نشر مقالات عدة في دائرة المعارف الإسلامية. ينظر مقدمة د.عبدالرحمن الشيخ، مترجم كتابه: الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر: ص٧، ٢٤٣ والرجل مع محاولته الإنصاف إلا أنه لم يستطع أن يخرج عن بيئته الصليبية- مثله مثل كثير من المستشرقين الذين يزعمون التجرد العلمي والإنصاف- فهو وإن أقر بأن القرآن وحي؛ إلا أنه زعم أن محمداً ﷺ يخطيء أحياناً في إبلاغ الوحي، ينظر بحث الدكتور جعفر شيخ إدريس الموسوم بـ"منهج مونتغمري واط في دراسة نبوة محمد ﷺ" ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية: ١/ ٢٠٥-٢٤٧.

نطاق منطقة ثقافية خاصة، والأديان يكمل بعضها بعضا»[١]، ويقول: «كل الأديان إذا ما جرى تطويرها باستيعاب قيم الأديان الأخرى فإنها تتطور من دين (عوام) إلى أن تصبح أقرب إلى الدين الحق. فليس هناك دين كامل، وإن كل دين في حاجة إلى الاستفادة من الأديان الأخرى»[٢]. فكان الحل عند أتباع هذا الرأي أن يؤخذ من كل دين ما فيه صواب، وما يظهر اتفاق الأديان عليه، وينبذ ما فيه من خطأ وما يعلم اختلافها فيه؛ بحيث توحد هذه الأديان في دين واحد يستمد صحته من صحة الأديان مجتمعة. وميزان الصواب والخطأ هنا هو العقل البشري. وتحت هذا القسم تدخل دعوة الفلاسفة لوحدة الأديان مثل إخوان الصفا، وغيرهم من الفلاسفة. كما أن بعض الدعوات المعاصرة لوحدة الأديان، مثل الدعوة إلى الإبراهيمية التي يدعو إليها جارودي تدخل تحت هذا القسم، يقول جارودي: «لا يمكن أن أبدأ بحوار حقيقي إلا عندما أكون مقتنعاً تماماً بأن لدى محاوري ما ينبغي أن أتعلم منه. فإذا كنت منطلقاً من كوني أمتلك الحقيقة الكاملة المطلقة والنهائية؛ فليس هناك أي إمكانية للحوار»[٣]. ويؤكد أن الحوار المثمر هو الذي يؤدي حتماً «إلى الاعتراف بثقافة الآخرين ومعتقدهم»[٤].

---

(١) الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، و. مونتجمري وات: ص ٢٢٠.

(٢) الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، و. مونتجمري وات: ص ٢٣٥. وينظر كتاب "التسامح بين شرق وغرب: دراسات في التعايش والقبول بالآخر" مجموعة مؤلفين، ترجمة إبراهيم العريس.

(٣) روجيه جارودي من الإلحاد إلى الإيمان، رامي كلاوي: ص٢٠٧، عن حوار مع جارودي نشر في جريدة البعث السورية يوم ٢٥/٣/١٩٨٤م، أجرى الحوار ميه هاشم، ووليد مشوح.

(٤) الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، روجيه غارودي: ص١٢، وينظر: من أجل حوار بين الحضارات، روجيه غارودي: ص١١-١٧.

وما قاله أصحاب الأقسام الثلاثة السابقة من مستشرقين وغيرهم فيه مغالطة ظاهرة، وكفر بين؛ فلا يتساوى الإسلام مع غيره من الأديان، والإسلام هو الدين الوحيد الذي توجد فيه الحقيقة كاملة، وهو الدين الذي تكفل الله بحفظه، وهو الدين الذي حوى الكمال كله، والآيات والأحاديث كثيرة في هذا الباب، منها قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ﴾ [المَائدة: ٣]، وسيأتي مزيد بيان في ثنايا البحث إن شاء الله.

القسم الرابع: من آمن بوجود اختلافات، وتباين بين الأديان؛ ولكن هذه الاختلافات سببها خارج عن حقيقة الأديان، فلا قدرة للبشر في تغيير هذه الأديان؛ لأن الله شاء وجود هذه الاختلافات؛ لذا وجب التسليم بكل دين على ما هو عليه، واعتبار هذه الأديان طرق إلى عبادة الإله الواحد، ومن هذا المبدأ الجبري آمن بعض الصوفية بوحدة الأديان. وهذه النزعة ليست عند المتصوفة فقط؛ بل توجد عند غيرهم، وتوجد في كل عصر، وعند أتباع الأديان الأخرى. يقول اللبناني المعاصر نصري سلهب: «إن المسيحية والإسلام دينان منزلان يدعوان إلى الله الواحد وإلى اليوم الآخر. وإذا كان هناك بعض الفوارق بينهما؛ فلأن الله شاء ذلك، فالطرق إلى الله عديدة»[1]. وهذه هي حجة المشركين حينما طلب منهم الرسول ﷺ الإسلام، فقالوا- كما حكى الله ذلك عنهم-: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

---

(١) لقاء المسيحية والإسلام، نصري سلهب: ص٢٠.

ب- أهم المصطلحات المرادفة لوحدة الأديان:

ومن أهم المصطلحات التي تدخل تحت مفهوم وحدة الأديان ما يلي :

١- توحيد الأديان:

المراد منها دمج عناصر مختلفة من أديان مختلفة، مع محاولة إيجاد رابط يربط بينها جميعا. والفرق بين مفهوم "**وحدة الأديان**" ومفهوم "**توحيد الأديان**" أن الأول عام تدخل فيه كل دعوى تؤدي إلى وحدة بين الأديان سواء وحدة شاملة بين الأديان، أو وحدة محصورة بين أديان بعينها، مع تقبل هذه الأديان على ما هي عليه دون نبذ دين منها. في حين أن مفهوم "توحيد الأديان" يمثل جزءً من كل بالنسبة لوحدة الأديان، ويختص بإيجاد العناصر المشتركة بين أديانها بعينها في سبيل إيجاد وحدة دينية تجمع بين هذه الأديان.

وقريب من مصطلح التوحيد (توحيد الأديان) مصطلح "التوليف والموالفة" (Synthesis) ومعناه العام: عملية التركيب بين عناصر مختلفة، مطروحة أولاً كلاً على حده، وجمعها في كل واحد. ويكمن التوليف في الانطلاق من قضايا معترف بصحتها، واستخلاص قضايا منها بوصفها نتائج واجبة، ثم الاستخلاص من هذه قضايا جديدة، وهكذا دواليك، حتى الوصول إلى القضية التي تكون هي ذاتها معروفة بصحتها[1].

وكل هذا تلفيق وتزوير، فلا رابط مطلقًا بين التوحيد والشرك، ولا دمج بين الإسلام الصحيح الذي ارتضاه الله لعباده، وبين الكفر الذي حذر الله عباده منه، والإسلام هو الدين الذي لا يقبل الله من

---

(١) موسوعة لالاند الفلسفية: ٣/ ١٤١١.

أحد سواه.

٢- الإبراهيمية:

تعتبر الدعوة إلى الديانة الإبراهيمية دعوة إلى وحدة صغرى بين الأديان، تهدف إلى توحيد الأديان المنتسبة إلى إبراهيم عليه السلام، وهي الإسلام، والنصرانية، واليهودية، في دين واحد تستمد أصوله من دين إبراهيم عليه السلام؛ وذلك بأن يؤخذ من كل دين ما يتعلق بأصول دين إبراهيم عليه السلام، وينبذ ما سواه. ويدخل في هذا نبذ الشرائع التي أتى بها الأنبياء بعد إبراهيم عليه السلام ومن ضمنها شريعة الإسلام خاتمة الشرائع. كما يلزم منه نبذ القرآن الكريم وأحاديث النبي محمد ﷺ وغير ذلك، والهدف المراد من هذه الدعوة هو نبذ الإسلام بالكلية.

والإبراهيمية هي جزء من الدعوة إلى وحدة الأديان إلا أنها اقتصرت على الأديان الثلاثة، وهي من الدعوات المعاصرة، ومن أشهر دعاتها في هذا العصر: الفيلسوف الفرنسي: روجيه جارودي.

وتعتبر الدعوة إلى الإبراهيمية من أخطر الدعوات لما فيها من لبس على الناس؛ واللبس يأتي من أن هذه الأديان سماوية في أصولها، ويجتمع أنبياؤها في أب واحد هو إبراهيم عليه السلام[1]؛ حيث يظن البعض

---

(١) وهذا اللبس ليس مقصوراً على فئة معينة بل وقع فيه بعض المثقفين، فالدكتور يوسف الحسن في مؤلَفه عن الحوار الإسلامي المسيحي (ص٤٤) يقع في هذا الخلط، فيقول: «الإسلام هو حلقة خاتمة لسلسلة الرسالات الإبراهيمية، التي تغيرت بعض جوانبها التشريعية؛ لكن جوهرها الإيماني الاعتقادي ظل واحداً». فهل التثليث- وهو جوهر في النصرانية المحرفة- مثلاً هو ما كانت عليه النصرانية التي أتى بها نبينا عيسى عليه السلام؟

أن ملة إبراهيم عليه السلام هي ما عليه اليهودية والنصرانية في عصرنا الحاضر بالإضافة إلى الإسلام. وحاشا أن تكون ملة إبراهيم عليه السلام هي وصف الله بالنقائص والعجز، والأنبياء بالكبائر؛ كما افترى اليهود، أو عبادة ثلاثة آلهة كما هو حال النصارى؛ بل ملة إبراهيم عليه السلام هي الإسلام؛ كما قال تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الحَجّ: ٧٨].

٣- العالمية (الكونية):

العالمية (Universalisme) أو المواطنة العالمية (Cosmopolitanism - الكوسموبولوليتاني) هي نزعة ترمي إلى التحرر من الأحقاد القومية، واعتبار الإنسانية أسرة واحدة، وطنها العالم، وأعضاؤها أفراد البشرية جميعاً، دون اعتبار لاختلافاتهم في اللغة أو في الجنس أو في الوطن[١]. وبعبارة أخرى العالمية هي: «توحد الفكر العالمي، واستيعاب المتناقضات، وتقبل الأديان بعضها لبعضها الآخر»[٢].

والعالمية مذهب يدعو إلى البحث عن الحقيقة الواحدة التي تكمن وراء المظاهر المتعددة في الخلافات المذهبية المتباينة. ويزعم أصحاب الدعوة والقائمون عليها أن ذلك هو السبيل إلى جمع الناس على مذهب واحد تزول معه خلافاتهم الدينية والعنصرية لإحلال السلام في العالم محل الخلاف[٣].

وللعالمية تطبيقات واسعة في كل نواحي الحياة وأنشطتها

---

(١) تعاريف، من إعداد: محمد الشريف، ملحق بكتاب "ما العولمة؟"، د.حسن حنفي/ د.صادق العظم: ص٢٩٠.

(٢) الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، و.مونتجمري وات: ص ٢١٩-٢٢٠.

(٣) الإسلام والحضارة الغربية، د. محمد محمد حسين: ص ١٨٥.

المختلفة، من سياسية ودينية واقتصادية وأدبية ولغوية، وكلها تحاول أن تصل إلى النظام الواحد الذي يجمع الناس في كل ميدان من هذه الميادين المختلفة على مذهب واحد، أو هي بعبارة أخرى تحاول أن تكشف الأصول الإنسانية المشتركة- حسب زعمهم- وراء مظاهر التعدد المتباينة في هذه الأنشطة البشرية؛ لتصبح الأرض وطناً واحداً يدين بدين واحد، ويتكلم لغة واحدة، ويتذوق الفنون والآداب بذوق واحد مشترك[(١)].

والفرق بين العولمة (أو الكوكبة) (Globalisation)، والعالمية (Universalisme) أن العولمة- أو ثقافة الاختراق- في حقيقتها «إدارة للهيمنة»[(٢)]، والسعي إلى فرض ثقافة معينة على سائر الثقافات، وفرض دين معين (وهو النصرانية) على سائر الأديان، واستعلاء عرق وجنس معين (الجنس الأبيض) على سائر الأعراق والأجناس، وهيمنة نظام اقتصادي محدد (الرأسمالية) على الأنظمة الاقتصادية الأخرى. وبالتالي فالعولمة هي احتواء للعالم، وأداة لقمع خصوصيات الشعوب الأخرى، والقضاء على دينها وتراثها وثقافتها. وتمييع للهوية الثقافية والدينية

---

(١) الإسلام والحضارة الغربية: ص١٩٥، وينظر الإنسان العالمي، فضيل أبوالنصر: ص١١٩-١٤٧.

(٢) العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات، محمد عابد الجابري، دراسة نشرت ضمن كتاب العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية: ص٣٠١. وينظر: الإنسان العالمي، فضيل أبو النصر: ص ١٤٩-١٥٠. والمجتمع المدني وأبعاده الفكرية، د.الحبيب الجنحاني، د.سيف الدين عبدالفتاح إسماعيل: ص١٣٧-١٣٩، (وملحق الكتاب: ص٣١٧ تعاريف، من إعداد: محمد الشريف)، ولقاء مجلة «الرجل اليوم» مع جارودي، المنشور في العدد (٣) من المجلة في: ١/ ٩/ ٢٠٠٤م، ص٤٤.

الخاصة بالشعوب الأخرى. وسعي لهدم كل الفوارق بين الأديان والعقائد من جهة، وبين الشعوب والقوميات من جهة أخرى ليكون نتاج ذلك كله بناء عقيدة مختارة، أو دين مختار أو قومية مختارة؛ فلها مظهر العالمية، ومخبر الشعوبية.

والعولمة دعوة مكشوفة من بدايتها للهيمنة «والاستسلام لعملية الاستتباع الحضاري، مع فقدان الشعور بالإنتماء لوطن أو أمة أو دولة، وبالتالي إفراغ الهوية الثقافية من كل محتوى. إن العولمة عالم من دون أمة»[١]. يقول لاروني جان ديبوي: «ما يؤخذ على العولمة تنميطها للأخلاق، وقضاؤها على الثقافات؛ لصالح تكوين حضارة مادية تكرس هيمنة وسيطرة الأطراف القوية»[٢] .

في حين أن العالمية- في نظر دعاتها- هي: «طموح للارتفاع بالخصوصية إلى مستوى عالمي، وتفتح على ما هو عالمي وكوني. ورغبة في التعارف والحوار والتلاقح»[٣]. وهنا تكمن خطورة الدعوة إلى العالمية أنها لا تسعى إلى فرض دين معين أو ثقافة معينة، أو تفوق جنس معين؛ بل تسعى إلى دمج وتوحيد هذه الأديان والثقافات في إطار دين وثقافة عالمية واحدة توحد بين الشعوب المتنافرة، من خلال الحديث عن الوحدة الإنسانية بين هذه الأجناس. يقول الشيخ بكر أبو زيد: «هذا المذهب باطل ينسف دين الإسلام، بجمعه بين الحق

---

(١) العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات، محمد عابد الجابري: ص٣٠٣، وينظر كتاب: "ما العولمة؟" د.حسن حنفي/ د.صادق جلال العظم: ص٤٦-٥٢ (مخاطر العولمة على الهوية الثقافية).

(٢) العولمة والتحدي الثقافي، د.باسم علي خريسان: ص١٤٩.

(٣) العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات: ص٣٠١.

والباطل، أي بين الإسلام وكافة الأديان، وحقيقته هجمة شرسة على الإسلام»[١].

٤- التقريب بين الأديان:

مذهب معاصر يمثل «معظم المحاولات العالمية والإقليمية والمحلية لإيجاد تواصل، وبناء علاقات بين مختلف الأديان والملل»[٢].

ويرتكز دعاة التقريب بين الأديان على الأسس التالية:

١- اعتقاد إيمان الطرف الآخر، وإن لم يبلغ الإيمان التام الذي يعتقده هو.

٢- نبذ التلفيقية أو التوفيقية بجمع عناصر من مختلف الأديان، أو محاولة حمل بعضها على بعض للوصول إلى وضع موحد.

٣- الاعتراف بالآخر، واحترام عقائده وشعائره، ورفع الأحكام المسبقة[٣]

٤- التركيز على الأصول الأساسية بين الأديان، والقواسم المشتركة بينها، مع الاعتراف بوجود اختلافات في ما يرتبط بجزئياتها، وهي ليست هامشية بالضرورة بل جوهرية في بعض الموارد؛ إلا أنها لا ينبغي أن تكون عائقاً عن التقريب[٤].

---

(١) معجم المناهي اللفظية، الشيخ بكر أبو زيد: ص٣٧١.

(٢) دعوة التقريب بين الأديان، د.أحمد بن عبدالرحمن القاضي: ١/ ٣٣٥.

(٣) دعوة التقريب بين الأديان: ١/ ٣٣٦.

(٤) لئلا يكون صدام حضارات، هادي المدرّسي: ص٧٧.

وهناك فروق عدة بين الدعوة إلى وحدة الأديان، وبين الدعوة إلى التقريب بين الأديان، من أهمها:

١- أن وحدة الأديان تصدر عن قناعة تامة بأن الأديان كلها متكافئة ومتساوية. وكلها طرق لغاية واحدة، في حين أن التقريب بين الأديان يصدر عن قناعة بوجود اختلافات بين الأديان؛ ويسعى لإقصاء أوجه الاختلاف؛ أو على أقل تقدير عدم إثارتها وغض الطرف عنها.

٢- أن الدعوة إلى وحدة الأديان لا تختص في الغالب بالتوحيد بين دين وآخر؛ بل هي دعوة للوحدة بين الأديان كلها، في حين أن التقريب بين الأديان يغلب عليه السعي للتقريب بين الإسلام والنصرانية.

٣- أن الدعوة إلى وحدة الأديان دعوة قديمة لها جذور عميقة في تاريخ الأديان؛ حيث نجدها في ديانات الشرق الأقصى، والديانات الهندية، والديانات المصرية، وفلسفات اليونان، وغيرها. بينما الدعوة إلى التقريب بين الأديان هي دعوة معاصرة في أساسها.

٤- أن الدعوة إلى وحدة الأديان نابعة إلى حد بعيد من أصول الديانات والأسس التي قامت عليها؛ فمثلاً: نجد أن إيمان الهندوكية وبعض الفلسفات اليونانية والمذاهب الصوفية بوحدة الوجود؛ تولد منه الإيمان بوحدة الأديان. كذلك فإن النزعة الإنسانية في البوذية وفي التصوف بوجه عام تولد منه الدعوة إلى وحدة الأديان، وهكذا. في حين أن الدعوة للتقريب بين الأديان-

وإن بدت في ظاهرها تصدر عن نزعة إنسانية- إلا أنها في حقيقتها تصدر عن مطامع استعمارية وتنصيرية، وتخضع لظروف سياسية.

٥- أن ثمرة الدعوة إلى وحدة الأديان هي الانصهار التام في دين عالمي واحد لا يكون للاختلافات فيه بين الأديان أي أثر؛ لأنه في الحقيقة ليس هناك اختلاف بل تعدد مظاهر فقط. في حين أن ثمرة التقريب بين الأديان هي تقبل الآخر مهما كان الاختلاف بين الاثنين، وتحقيق التعايش المشترك، القائم على الاحترام المتبادل، مع بقاء كل واحد وما يريد أن يكون؛ واحترام حق الاختلاف.

٥- الحوار بين الأديان:

الحوار بمفهومه العام يرتكز على وجود قضية محددة بين فريقين أو أكثر، فيعرض كل طرف رأيه، ويرد الآخر عليه. والسعي من الجانبين لمعرفة نقاط التلاقي والخلاف بينهما، ومن ثم الوصول إلى أسس يتم في ضوئها بناء الحوار[١].

وأما مفهوم الحوار بمنظار وحدة الأديان فهو «اجتماع أصحاب دين يتقبلون الفرضية والمخاطرة الحيوية القائلة إن عقيدة الآخرين يمكنها إغناء عقيدتهم الخاصة»[٢] وباختصار فهو الحوار الذي يؤدي إلى تعايش تام بين العقائد المختلفة، وتقبلها بما هي عليه.

---

(١) ينظر حوار الأديان دعوة تقارب أم تنازل، د.عدنان النحوي: ص١٦، والحوار الإسلامي المسيحي، د.يوسف الحسن: ص١٣.

(٢) الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، روجيه غارودي: ص١٣٦.

والحوار بين الأديان لا يخرج عن أربع مسارات، هي:

الأول: أن يظل كل فريق على ما يعتقده ويؤمن به، وتكون ثمرة الحوار هنا هي معرفة كل فريق للآخر بطريقة موضوعية، بعيداً عن الصور المغلوطة، والمظاهر الخاطئة، مع سعي كل منهما إلى إبراز ما يعتقده ويؤمن به أمام الآخر من غير لبس ولا مواربة. وقد يثمر هذا الحوار أيضاً عن التعاون فيما يقع التوافق فيه من أعمال النفع العام للبشرية. يقول هانس كينغ: «سيكون محور مشروع بحثنا الثقة الكبرى بإيماننا الديني، والانفتاح الواسع على الديانات الأخرى، ومن هذا المنطلق يمكن أن نتوصل إلى معلومات ومناقشات وتحولات ضرورية متبادلة؛ فالهدف النهائي لجهدنا لا يمكن أن يكون ديانة موحدة بل مسالمة حقيقية بين الديانات»(١).

الثاني: أن يلجأ الطرفان إلى الانتقاء من كل دين ما يتم الاتفاق عليه، والخروج بدين ثالث من كلا الدينين السابقين يؤمن به الطرفان. وثمرة الحوار هنا هي وحدة الأديان. يقول جارودي: «لن يكون هناك حوار حقيقي ما لم يقتنع كل منا بأن عليه أن يتعلم شيئاً من الآخر، وبالتالي ما لم يكن مستعداً لإعادة النظر في معتقداته الخاصة به»(٢).

الثالث: أن يسعى كل طرف لأخذ تنازلات من الطرف المقابل، في سبيل الوصول إلى وحدة موضوعية بين الأديان، مع تهميش نقاط الاختلاف التي لم يتم الاتفاق عليها، وتركها على ما هي عليه كل

---

(١) مشروع أخلاقي عالمي: دور الديانات في السلام العالمي: ص٢٥٩. وهذا ما يقرره أيضاً أديب صعب في كتابه: الأديان الحية نشوءها وتطورها: ص١٢.

(٢) الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها: ص١٣٥.

بحسب اعتقاده. وثمرة الحوار هنا هي التقريب بين الأديان. فمثلاً مع مطلع القرن الميلادي الجديد: يوجد في روسيا حوار مستمر بين القادة الأرثوذوكس والمسلمين، الذين يلتقون دورياً خلال مؤسسات: كالمجلس الديني الذي يجمع ممثلين عن الأديان التقليدية في أوربا الآسيوية. وكان من ثمرة هذا الحوار أن اعترف بعض قادة المسلمين بأن المسحيين الأرثوذوكس يؤمنون بالإله نفسه[1].

الرابع: أن يسعى الطرف المسلم لإبلاغ الطرف الآخر دعوة الإسلام، والسعي لإدخال غير المسلمين في الإسلام؛ بإظهار محاسن الدين الإسلامي، وكشف الستار عن المفاهيم الخاطئة، والصور المشوهة عن الإسلام لدى غير المسلمين، مع تصحيحها وإزالة اللبس عنها من غير أن يقدم الطرف المسلم تنازلات تمس دينه وعقيدته.وهذا هو المطلوب شرعاً والذي ينبغي أن يسعى إليه المسلم في حواره.

وتعتبر الدعوة إلى الحوار بين الأديان من الدعوات التي احتلت في عصرنا الحاضر مكاناً بارزاً في وسائل الإعلام بمختلف أنواعها، كما ظهرت في شكل ندوات ومؤتمرات واجتماعات تحت رعاية دولية، وفي ظل دعم من مؤسسات دينية واجتماعية من مختلف الديانات[2].

والحوار مع غير المسلم له أصل شرعي دل عليه قول الله تعالى:

---

(١) نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهياره، راي تاكيه ونيكولاس غفوسديف: ص١٩٤-١٩٥.

(٢) حول هذه المؤتمرات والاجتماعات والمؤسسات الداعمة لها، ينظر دعوة التقريب بين الأديان، د.أحمد بن عبدالرحمن القاضي. والحوار الإسلامي المسيحي، بسام داود عجك كما أشار الشيخ بكر أبو زيد إلى عدد من هذه المؤتمرات ومن يقف خلفها.

﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، وقوله سبحانه: ﴿قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا ﴿٣٧﴾﴾ [الكهف: ٣٧].

لكن الحوار الذي يدعو إليه الإسلام ليس المراد منه إقرار الكفار والمشركين على كفرهم وشركهم؛ أو اتباعهم على ذلك؛ بل هو الحوار المتضمن الدعوة إلى التوحيد والإيمان بالله الواحد الأحد، والتصديق برسالة نبينا محمد ﷺ خاتم الأنبياء والرسل، واتخاذ الإسلام ديناً وعقيدة، وتبصير هؤلاء الكفار بما هم عليه من كفر وشرك؛ وبيان لهم الإسلام الصحيح كما أنزل على النبي محمد ﷺ، وليس كما فهمه الكفار من وسائل إعلامهم، وقساوستهم المغرضين، ورؤساء دياناتهم الحاقدين، الذين يسعون إلى تشويه صورة الإسلام عند أتباعهم من مختلف الطوائف والفرق[1]. وإقامة الحجة عليهم فلا يبقى لهم عذر في كفرهم وشركهم، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُواْ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَآءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٩﴾﴾ [المائدة: ١٩]. والحوار مع غير

---

(١) وقف الاستشراق العالمي سدا منيعا يصعب على الإسلام اختراقه، من خلال شن هجوم مخطط عام عليه وعلى بنيه وحضارته، وتصويره بأنه دين وثني، وتزييف عقائده وشرائعه وتصويرها للأوروبيين بأشنع ما يمكن من تصوير، وقام بترجمة القرآن ترجمات مشوهة إلى اللغات الأوربية مليئة بالتحريف والتبديل، ودراسة للإسلام من خلال الأحقاد الصليبية، إلى غير ذلك من وسائلهم لمحاربة الإسلام انظر لتفصيل أكثر- أزمة المثقفين تجاه الإسلام، محسن عبدالحميد: ص٣٢-٣٩. وانظر في تفسير المنار: ١٠/ ٣٥٦-٣٥٨، دور الاستشراق والكنيسة وغيرها في تشويه الإسلام.

المسلمين قد يثمر عن وقف الضرر الذي يقع للمسلمين القاطنين في بلاد الكفار نتيجة جهل أو تجاهل الكفار للإسلام،كما أن الحوار يكسر الطوق الذي تفرضه الدول الكافرة على رعاياها من المسلمين حتى يبقوا على جهل بالإسلام من جانب؛ كما يوقف المحاولات الدءوبة من هذه الدول لطمس الهوية الإسلامية من خلال الذوبان في مجتمعاتها الكافرة من جانب آخر[(١)].

والمسلمون مأمورون باتباع الحق الذي جاء به الله تعالى على لسان نبيه محمد ﷺ: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾﴾ [الأعراف: ٣].

وفي ضوء المفهوم الفضفاض للحوار؛ فإن الدعوة إلى الحوار بين الأديان في هذا العصر اتخذت منحى مغايراً عند بعض المسلمين للأسف الشديد، وهو التنازل الكلي أو الجزئي عن بعض مسلمات الإسلام للوصول إلى حل وسط مع الطرف الآخر. وظهرت مصطلحات فضفاضة تحت مظلة الحوار، مثل: قبول الآخر، وثقافة السلام، وغيرها. وهذا هو الذي حذر منه تعالى فقال جل شأنه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ كَٰفِرِينَ ﴿١٠٠﴾﴾ [آل عِمرَان: ١٠٠]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ

---

(١) في عددها رقم (١١٦٠) الصادر يوم الثلاثاء ٤/٣/١٤١٦هـ الموافق ١/٨/١٩٩٥م، وضعت مجلة المجتمع ملفاً كاملاً عن واقع المسلمين في البلاد الغربية وقد استغرق الصفحات من (٢٢) حتى (٣٢) بينت فيه ما يعيشه المسلمون هناك من جهل مطبق بالإسلام وأحكامه.

لَهُمُ ٱلْحَقُّ﴾ [البَقَرَة: ١٠٩]. كما أن لنا أسوة حسنة في النبي محمد ﷺ في حواره مع وفد نصارى نجران[1]، حيث دعاهم النبي ﷺ، إلى الإيمان بالله تعالى وحده لا شريك له، والإيمان برسالته ﷺ، وقد نزل في ذلك آيات من سورة آل عمران. فإذا كان الحوار يعني التنازل عن جزئية من الإسلام في سبيل الوصول إلى حل وسط؛ فهذا يعني ترك للإسلام ونبذ له، والله سبحانه أمرنا بالإسلام كلاً متكاملاً، وأنزله إلينا كاملاً: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المَائدة: ٣]، وبين سبحانه من اتخذ ديناً غير الإسلام فلن يقبل منه: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ (٨٥)﴾ [آل عِمرَان: ٨٥].

والحوار يكون مع من يطلب العلم والدين والحق من أهل الكتاب كما قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ﴾ [العَنكبوت: ٤٦]، «فالظالم لم يؤمر بجداله بالتي هي أحسن، فمن كان ظالماً مستحقاً للقتال غير طالب للعلم والدين، فهو من هؤلاء الظالمين الذين لا يجادلون بالتي هي أحسن، بخلاف من طلب العلم والدين، ولم يظهر منه ظلم، سواء كان قصده الاسترشاد، أو كان يظن أنه على حق، يقصد نصر ما يظنه حقا. ومن كان قصده العناد؛ يعلم أنه على باطل ويجادل عليه، فهذا لم يؤمر بمجادلته بالتي هي أحسن؛ لكن قد نجادله بطرق أخرى نبين فيها عناده وظلمه وجهله

(١) لم أقف على من خرجها في كتب السنة المشهورة، وإنما رواها عدد من الأئمة من أهل السير، والتفسير بالأسانيد، ينظر: فتوح البلدان، لأبي الحسن البلاذري: ص٧٠، وطبقات ابن سعد: ١/ ٣٥٧، وتفسير الطبري (تحقيق أحمد ومحمود شاكر): ٦/ ٤٦٧- ٤٩٠، ودلائل النبوة للبيهقي: ٥/ ٣٨٢.

جزءاً له بموجب عمله»(١).

جاء في فتاوي اللجنة الدائمة: «ومما يجب أن يعلم أن دعوة الكفار بعامة وأهل الكتاب بخاصة إلى الإسلام واجبة على المسلمين بالنصوص الصريحة من الكتاب والسنة، ولكن ذلك لا يكون إلا بطريق البيان والمجادلة بالتي هي أحسن، وعدم التنازل عن شيء من شرائع الإسلام، وذلك للوصول إلى قناعتهم، بالإسلام ودخولهم فيه، أو إقامة الحجة عليه: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢]. قال الله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [آل عِمرَان: ٦٤]، أما مجادلتهم واللقاء معهم ومحاورتهم لأجل النزول عند رغباتهم، وتحقيق أهدافهم، ونقض عرى الإسلام ومعاقد الإيمان فهذا باطل يأباه الله ورسوله والمؤمنون والله المستعان على ما يصفون، قال تعالى: ﴿وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المَائدة: ٤٩]»(٢).

والسؤال هنا: هل نجح الحوار بين المسلمين وبين النصارى؟

يمكن القول إن الحوار إلى الآن بين المسلمين والنصارى لم يثمر إلا القليل لأسباب منها:

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لشيخ الإسلام ابن تيمية: ١/ ٢١٩.
(٢) فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، رقم (١٩٤٠٢) وتاريخ ٢٥/ ١/ ١٤١٨هـ، وهذه الفتوى منشورة في مجلة البحوث الإسلامية، العدد(٥٠): ص٤٥-٥٤.

١- النظرة التي ينظرها الغرب إلى الإسلام منذ أكثر من ألف عام وهو منظار الحروب الصليبية والغزو الإسلامي لأوربا.
٢- إصرار النصارى على إجراء الحوار بلغة التبشير.
٣- عدم الاعتراف بالدين الإسلامي ديناً سماوياً منزل من عند الله.
٤- عدم الاعتراف بمحمد ﷺ رسولاً من عند الله.

وفي رسالة البابا يوحنا بولس الثاني التي يؤكد فيها على أن «الحوار بين الديانات يشكل جزءاً من رسالة الكنيسة التبشيرية، فهو باعتباره طريقة ووسيلة لمعرفة وإغناء متبادلين، لا يتعارض مع الرسالة إلى الأمم، إنه بالعكس، مرتبط بها بنوع خاص، وهو تعبير عنها.. إن الخلاص يأتي من المسيح، وإن الحوار لا يعفى من التبشير بالإنجيل»، ويزيد في الشرح: «إن هناك وجوداً وحيداً للكنيسة الحقيقية، بينما لا يوجد خارج مجموعاتها المرئية إلا عناصر كنسية، وبما إنها عناصر من الكنيسة نفسها، فهي تتوق وتقود إلى الكنيسة الكاثوليكية». ثم يقول: «فبالنسبة إلى الدين الصحيح: أكد آباء المجمع الفاتيكاني الثاني أننا نؤمن بأن الديانة الوحيدة الصحيحة قائمة في الكنيسة الكاثوليكية الرسولية التي أوكل الرب يسوع إليها مهمة أن تعرف العالم أجمع بهذه الديانة»[(١)] .

رابعاً- الصوفية:

لفظ الصوفية من الألفاظ التي لم تكن معروفة في عهد النبي ﷺ، ولا في عهد الصحابة رضوان الله عليهم، ولا في القرون الثلاثة، وإنما

---

(١) الحوار المسيحي الإسلامي رؤية جديدة، هاني لبيب: ص٢٢.

ظهرت لاحقاً بعد زمن التابعين في البصرة على يد بعض عبادها[١]. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «أول ما ظهرت الصوفية من البصرة، وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبدالواحد بن زيد، وعبدالواحد من أصحاب الحسن (البصري). وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف، ونحو ذلك ما لم يكن في سائر الأمصار»[٢].

وذهب القشيري[٣]، وابن الجوزي إلى أن اسم التصوف اشتهر قبل المائتين من الهجرة[٤]. ويقال: أن أبا هاشم الكوفي[٥]، أول من دعي

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ١١/ ٥، ومقدمة ابن خلدون: ص٦١١. عوارف المعارف، للسهروردي: ص٦٤، وبغية المستفيد، لمحمد العربي السائح التيجاني: ص١٤٦.

(٢) مجموع الفتاوى: ١١/ ٦-٧، وينظر لابن تيمية: الرد على أبي الحسن الشاذلي في حزبه: ص١٣٩.

(٣) عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك النيسابوري، أبو القاسم القشيري. ولد في خرسان عام ٣٧٦هـ. تتلمذ على السلمي صاحب طبقات الصوفية، وابن فورك، والاسفرائيني، وعبدالقاهر البغدادي وهؤلاء الثلاثة من أئمة الأشعرية الكبار. توفي سنة ٤٦٥هـ. ينظر تاريخ بغداد: ١١/ ٨٣، وطبقات الأولياء: ص٢٥٧.

(٤) الرسالة القشيرية: ١/ ٥٠، وتلبيس إبليس: ص٢٠١.

(٥) رجعت إلى مصادر عدة للبحث عن ترجمة وافية له فلم أجد، ومن هذه المصادر البيان والتبيين للجاحظ: ١/ ٣٦٦-٢/ ١٧٩، وتاريخ بغداد: ١٤/ ٣٩٧، وحلية الأولياء: ١٠/ ٢٢٥، صفة الصفوة: ٢/ ٣٠٦، والكواكب الدرية: ١/ ٥٥٢، ونفحات الأنس: ص٦٦، وحاصل ما ترجمه له هؤلاء وغيرهم ما يلي: أبو هاشم الزاهد: مشهور بكنيته أبو هاشم الصوفي، من قدماء زهاد بغداد ومن أقران أبي عبدالله البراثي، وعاصره شريك بن عبدالله القاضي (ت ١٧٧هـ) وجلس إليه سفيان الثوري وسمع منه (ت ١٦١هـ) وقال عنه: "لولا أبو هاشم ما عرفت دقيق الرياء"، وذكر د.كامل مصطفى الشيبي في كتابيه: (الصلة بين التصوف والتشيع: ١/ ٢٩٠، =

بالصوفي، وما سمي أحد قبله ممن ينسب إلى التصوف بهذا الاسم[١]، وهو قول أيده بعض المهتمين بالتصوف في هذا العصر من مستشرقين وغيرهم من الباحثين[٢].

وقد تعددت الأقوال في المصدر الذي اشتقت منه كلمة الصوفية[٣]، والأقرب أنها مشتقة من الصوف، حيث إن هذا الاشتقاق سليم من جهة اللغة والواقع[٤]، قال اليافعي: «هو المناسب للاشتقاق اللغوي، أعني النسبة إلى الصوف»[٥]، كما أن الاشتقاق حقيقة في الواقع؛ فقد اتخذ ارتداء الصوف علامة اعتماد خشن الملبس، وعدم الاهتمام بالمظهر، وأقرب إلى التواضع وكونه لبس الأنبياء في زعمهم، فكان اختيارهم للبس الصوف؛ لتركهم زينة الدنيا، واستغراقهم في أمر الآخرة، فلم يتفرغوا لملذات النفوس.

يقول الطوسي[٦]: «إن سأل سائل فقال: قد نسب أصحاب

= وصفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي: ص٧) أن اسمه هو: عثمان بن شريك، ونسب ذلك إلى ماسينيون، كما ذكر محمد كرد علي في (الإسلام والحضارة العربية: ٢/ ٣١) أن وفاته كانت سنة (١٥٠هـ) ولم أقف على شيء في كتب التراجم المعتمدة مما ذكر.

(١) كما صرح بذلك ملا عبدالرحمن جامي في نفحات الأنس: ص٦٧.

(٢) ينظر مادة "تصوف" في دائرة المعارف الإسلامية، بقلم المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون: ٩/ ٣٢٨، وصفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي: ص٧، والإسلام والحضارة العربية: ٢/ ٣١.

(٣) ينظر على سبيل المثال التعرف لمذهب أهل التصوف: ص٩-٢١.

(٤) ينظر أساس البلاغة للزمخشري: ص٤٦٨، وتاج العروس للزبيدي: ١٢/ ٣٣٢، ومعراج التشوف إلى حقائق التصوف، لابن عجيبة: ص٤-٥.

(٥) نشر المحاسن الغالية، لليافعي: ص٣٩٨.

(٦) هو أبو نصر عبدالله بن علي بن محمد بن يحيى السرَّاج الطوسي، الملقب =

الحديث إلى الحديث، ونسبت الفقهاء إلى الفقه، فلم قلتَ: الصوفية، ولم تنسبهم إلى حال ولا إلى علم؟ فيقال له: الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع .. فلما لم يكن ذلك؛ نسبتُهم إلى ظاهر اللبسة؛ لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام، وشعار الأولياء والأصفياء»[١].

وقال السهروردي[٢]: «ويقرب أن يقال لما آثروا الذبول والخمول، والتواضع والانكسار، والتخفي والتواري؛ كانوا كالخرقة الملقاة، والصوفة المرمية التي لا يرغب فيها، ولا يلتفت إليها؛ فيقال: صوفي، نسبة إلى الصوفة، كما يقال: كوفي نسبة إلى الكوفة، وهذا ما ذكره بعض أهل العلم، والمعنى المقصود به قريب، ويلائم الاشتقاق، ولم يزل لبس الصوف اختيار الصالحين والزهاد والعباد»[٣].

ويقول ابن خلدون: «الأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه كما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف»[٤].

= بطاووس الفقراء توفي سنة (٣٧٨هـ) لا يوجد في مصادر طبقات الصوفية وكتب الطبقات الأخرى المتوفرة عن تاريخه إلا القليل. ينظر تاريخ الإسلام (حوادث ووفيات ٣٥١-٣٨٠هـ): ص٦٢٥-٦٢٦.وشذرات الذهب: ٤/ ٤١٣.

(١) اللمع، للطوسي: ص٤٠.

(٢) أبو حفص عمر بن محمد بن عبدالله السهروردي، ولد سنة (٥٣٩هـ) صحب عمه الشيخ أبا النجيب عبدالقاهر السهروردي، ولازمه وأخذ عنه. يعد من المتصوفة القريبين إلى السنة أثنى عليه الذهبي في السير، توفي ببغداد سنة (٦٣٢هـ)، ينظر: التكملة لوفيات النقلة: ٣/ ٣٨٠. وسير أعلام النبلاء: ٢٢/ ٣٧٣.

(٣) عوارف المعارف، للسهروردي: ص٦٢. وينظر الكتاب نفسه: ص٦٠-٦٢.

(٤) المقدمة: ص٦١١.

ولبس الصوف لم تأمر به الشريعة، ولم يفعله أحد من الصحابة ﷺ أو الأئمة المقتدى بهم، وسيأتي مزيد بيان في مبحث حقيقة التصوف.

وذهب بعض العلماء إلى أن التصوف مشتق من الكلمة اليونانية «صوفيا» وممن قال بهذا: أبو الريحان البيروني[١]، حيث يرى أن الأصل الذي اشتق من التصوف هي كلمة: (سوف)، ولكن حين لم يعرف بعضهم هذا اللقب نسبهم للتوكل، اقتداءاً بأهل الصفة، ثم صحف بعد ذلك إلى الصوف، ثم يذكر البيروني بعد ذلك أوجه الشبه بين فلاسفة اليونان وبين الصوفية في ديار المسلمين[٢].

وذهب بعض المستشرقين إلى وجود مشابهة ظاهرة في اللفظ وفي المعنى بين كلمة (صوفي) العربية، وبين كلمة (صوفيا) اليونانية، وكذلك بين (تصوف) و(تيوصوفيا)[٣]، وهذا الرأي لا يجانب الصواب بالنظر إلى أثر الفلسفة اليونانية في التصوف،، خصوصاً عند غلاة الصوفية، أو من يسمون بفلاسفة الصوفية من جانب، ولأن الصوفية كان أول ظهورها في العراق حيث ترجمت كتب الفلسفة اليونانية وغيرها في القرن الثاني للهجرة من جانب آخر.

---

(١) محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي، فيلسوف رياضي مؤرخ من أهل خوارزم، أقام في الهند أربعين سنة، تعلم فيها لغتهم واطلع على كتبهم وفلسفاتهم ودياناتهم، وكتب عنهم وعن غيرهم كتباً كثيرة وفي فنون مختلفة، توفي في خوارزم سنة (٤٤٠هـ)، ينظر تاريخ حكماء الإسلام: ص٨٢، وعيون الأنباء: ٣/ ٢٩.

(٢) ينظر تحقيق ما للهند، للبيروني: ص٢٤ - ٢٥.

(٣) ينظر التصوف والمتصوفة، جان شو فليي: ص٩، وتاريخ التصوف في الإسلام، قاسم غني: ص٦٧.

ولقد أصبح لفظ "الصوفية" علماً على فئة معينة، فيقال: "رجل صوفي"، وللجماعة: "صوفية"، ومن يقتدي بهم ويسلك مسلكهم يقال له: "متصوف"، وللجماعة: "المتصوفة"، فهم يسمون أهل الكمال منهم: صوفي، ويسمون المتعلقين بهم وطلابهم بالمتصوف(١).

فالمتصوف: «هو الذي يتكلف أن يكون صوفياً، ويتوصل بجهده إلى أن يكون صوفياً، فإذا تكلف، وتقمص بطريق القوم وأخذ به يسمى: متصوفاً، كما يقال لمن لبس القميص: تقمص، ولمن لبس الدراعة: متدرع»(٢). والمتصوف متطلع إلى حال الصوفي، والمتصوف صاحب علم، والصوفي صاحب ذوق، فالصوفي أعلى منزلة من المتصوف لأنه يجمع بين العلم والذوق، والصوفي يشرب التصوف صرفاً، والمتصوف يشربه ممزوجاً، الصوفي في مقام المفردين، والمتصوف في مقام السالكين، المتصوف مبتدىء، والصوفي منتهي(٣).

أما معنى التصوف في اصطلاح الصوفية، فلم يتفق أصحابه على قول، بل لهم في ذلك أقوال كثيرة(٤). وقد زادت الأقوال في ماهية التصوف فوق الألف قول فيما يزعم الصوفية، نقل ذلك السهروردي، واليافعي(٥) فقالا: «وأقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على ألف

---

(١) ينظر الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٠. وكشف المحجوب، للهجويري: ١/ ٢٣١.

(٢) الغنية لطالبي طريق الحق، عبدالقادر الجيلاني: ٢/ ١٦٠.

(٣) ينظر الغنية لطالبي طريق الحق: ٢/ ١٦٠، وعوارف المعارف: ص٦٦-٦٨.

(٤) ينظر اللمع: ص٤٥-٤٨، والرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٠-٥٥٧، وعوارف المعارف: ص٥٤-٥٩، ونشر المحاسن الغالية: ص٣٩٦-٣٩٨.

(٥) عبدالله بن أسعد بن علي بن سليمان اليماني اليافعي، ولد في حدود سنة (٦٩٨هـ) حج وجاور بمكة سنة (٧١٨هـ) ولازم مشايخ العلم هناك، وتنقل بين الحرمين =

قول»[١]. وهذه التعاريف تتفاوت؛ فمنهم من قصر التصوف على تزكية النفس، في إطار الشريعة. والتصوف بهذا المفهوم قريب إلى الشرع، ومن ذلك قولهم: «التصوف إتيان مكارم الأخلاق، وتجنب سفاسفها»، و«التصوف حسن الخلق وتزكية النفس بمكارم الأخلاق»[٢]. ومثله ما قاله الجنيد[٣]: «التصوف هو الخلق، من زاد عليك من الخلق زاد عليك من التصوف»[٤]. ومن ذلك قول أبي محمد الجريري[٥] وقد سئل عن التصوف، فقال: «الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل

= عشر سنين، ورحل إلى القدس سنة (٧٣٤هـ) ودخل الشام ومصر ثم عاد إلى مكة وتزوج بها. كان شديد التعصب للأشعرية، ومن المعظمين لابن عربي، وحمله ذلك إلى ذم شيخ الإسلام ابن تيمية. توفي بمكة سنة ٧٦٨هـ. ينظر الدرر الكامنة: ٢/ ٣٥٢.والبدر الطالع: ١/ ٣٧٨.

(١) عوارف المعارف: ص٥٨، ونشر المحاسن الغالية: ص٣٩٨. وقد حاول بعض المعاصرين حصر هذه التعاريف، ينظر في التصوف الإسلامي وتاريخه: ص٢٧-٤١ ". وتاريخ التصوف في الإسلام: ص٢٦٩-٢٨٥.

(٢) لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، للقاشاني: ١/ ٣٢١.

(٣) أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد، أصله من نهاوند، وولد ببغداد سنة نَيِّفٍ وعشرين ومئتين. سمع الحسن بن عرفه، وتفقه على أبي ثور، وصحب الحارث المحاسبي، وسري السقطي، ولازم التعبد، وتكلم على طريقة التصوف. مات رحمه الله سنة (٢٩٨هـ). ينظر المنتظم: ١٣/ ١١٨، والكواكب الدرية: ١/ ٥٧٠.

(٤) لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ١/ ٣٢٤.

(٥) أحمد بن محمد بن الحسين الجريري، من كبار أصحاب الجنيد، وصحب سهل التستري، وخلف الجنيد في تدريس علوم الطائفة، اعتكف في مكة سنة (٢٩٢هـ). ومات رحمه الله في وقعة "الهبير" وطئه الجمال وقت الواقعة سنة (٣١١هـ) والهبير: موضع في طريق مكة عارض فيه أبو سعيد الجنابي القرمطي الحاج وأصاب منهم جماعة. ينظر: طبقات الصوفية: ص٢٥٩. المنتظم: ١٣/ ٢٢١.

خلق دني»[١].

ويكون الصوفي في هذه الحالة هو: «من آثر الله عز وجل»[٢] و«الصوفي من صفا قلبه لله»[٣] و«الصوفي من صفت لله معاملته، فصفت له من الله عز وجل كرامته»[٤].

وتعاريف أخرى أدخلت في الشرع ما ليس منه، فلا يكون العبد صوفياً إلا أن يأتي بزيادات فوق الشرع، فلا يكفي الزهد وصفاء النفس وسلامة الصدر واتباع النص لأن يكون العبد صوفياً، فهذا زهد العوام[٥]؛ وليس زهد الخواص الذي هو التصوف. وإن كانت هذه التعاريف في الجملة لم تقع في مكفر وما يناقض الإسلام. من ذلك قول السهروردي: «التصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد، مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون بدونها الرجل صوفياً، وإن كان زاهداً وفقيراً. التصوف كله آداب، لكل وقت أدب، ولكل مقام أدب، فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يرجو القبول»[٦].

---

(١) اللمع: ص٤٥، والرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥١. لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ١/ ٣٢٥.

(٢) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٥.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص١٠.

(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص١٠.

(٥) كما يسميه ابن العريف في كتابه محاسن المجالس: ص٦٨٨.

(٦) عوارف المعارف: ص٥٥. وهذا التعريف ينسب أيضاً لأبي حفص عمرو بن سلم (أو سلمة)، الحداد النيسابوري، ينظر طبقات الصوفية، للسلمي: ص١١٩، وكشف المحجوب: ١/ ٢٣٧.

ومن التعاريف المشهورة للتصوف عند أربابه قول الجنيد: «التصوف: تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية»(١).

وهذا التعريف فيه مبالغة وخروج عن روح الشرع: فمفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، يدخل تحت تكليف النفس فوق طاقتها، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [الأنعام: ١٥٢]. وقال ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»(٢)، ويقول ﷺ: «أيها الناس عليكم بما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تملوا»(٣).

كما أن تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة بدعة لا أصل لها؛ فالشريعة كلها حقائق وثوابت تؤخذ بكاملها ولا تجزّأ.

ويدخل في هذا الباب تعريف التصوف من خلال بدع لا يقرها

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص١٩-٢٠، وعوارف المعارف: ص٥٨. ولطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ١/ ٣٢٦، ونسب هذا التعريف السلمي في طبقاته (ص٤٦٤) إلى أبي عبدالله محمد بن خفيف.

(٢) رواه البخاري: كتاب الاعتصام (٢) باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ رقم (٧٢٨٨)، ومسلم: كتاب الحج (٧٣) باب فرض الحج مرة في العمر، رقم (١٣٣٧) ٢/ ٩٧٥، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) رواه البخاري: كتاب الإيمان (٣٢) باب أحب الدين إلى الله أدومه، رقم (٤٣) ومسلم: كتاب صلاة المسافرين (٣٠) باب فضيلة العمل الدائم، رقم (٧٨٢) ١/ ٥٤٠ من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

الشرع؛ كقول الجنيد: «التصوف ذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع اتباع»[١]، فمن المعلوم أن الاجتماع عند الذكر، وذكر الله بصوت جماعي لا أصل له في الشرع، وكذلك الذكر مع الرقص والمعازف أمر منكر في الشرع، والعبادات مبناها التوقف حتى يأتي الدليل بصحة الفعل المقصود بالعبادة.

والصوفي الصادق عند هذه الطائفة هو: «أن يفتقر بعد الغنى، ويذل بعد العز، ويخفى بعد الشهرة. وعلامة الصوفي الكاذب: أن يستغني بالدنيا بعد الفقر، ويعز بعد الذل، ويشتهر بعد الخفاء»[٢]، من ذلك قول سهل بن عبدالله[٣]: «الصوفي من يرى دمه هدراً، وملكه مباحاً»[٤]، وتعريف الصوفي هنا يندرج في إطار مفهوم هذه الطائفة للتصوف: من قهر النفس، وإذلالها، وحرمانها مما أحله الله لها.

وآخرون عرفوا التصوف من خلال فلسفات تخالف الإسلام كالفناء، والغلو في المحبة، والحلول، ووحدة الوجود، والجبر على سبيل المثال، من ذلك قول الشبلي[٥] أن التصوف: «هو العصمة عن

---

(١) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٣.

(٢) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٢.

(٣) سهل بن عبدالله بن يونس التستري، أحد أئمة القوم وعلمائهم، والمتكلمين في علوم التصوف. توفي سنة (٢٨٣هـ). ينظر طبقات الصوفية: ص٢٠٦، وسير أعلام النبلاء: ١٣/ ٣٣٠.

(٤) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٣.

(٥) قيل اسمه دُلَفُ بن جَحدر، ويقال: ابن جعفر، وقيل: جعفر بن يونس، خراساني الأصل، بغدادي المنشأ والمولد. صحب الجنيد، وكان فقيهاً على مذهب مالك. له شطح وأقوال لا تحمد، عاش (٨٧) سنة، ومات ببغداد سنة (٣٣٤هـ). ينظر طبقات الصوفية: ص٣٣٧، وسير أعلام النبلاء: ١٥/ ٣٦٧.

رؤية الكون»[١]. فهذا يشم منه رائحة وحدة الوجود. ومن ذلك قول أبي يعقوب المزايلي: «التصوف حال تضمحل فيها معالم الإنسانية»[٢]، وقول الجنيد: «هو أن يميتك الحق عنك، ويحييك به»[٣]. وهذا هو الفناء المأخوذ من الأديان الهندية. بل وصل الأمر عند هذه الطائفة إلى إنكار التصوف؛ لأن مفهومه يؤدي إلى إثبات وجود آخر غير وجود الله، وهو ما ينافي حقيقة وحدة الوجود، يقول الشبلي: «التصوف شرك؛ لأنه صيانة القلب عن رؤية الغير، ولا غير»[٤]، ويكون الصوفي عند هذه الطائفة: «هو المشير عن الله تعالى»[٥] وهذا يفيد اتحاد الصوفي بالله- تعالى الله عن ذلك- وكقول الشبلي: «الصوفية أطفال في حجر الحق»[٦]، وهذا يفيد أن الصوفي كالريشة في مهب الريح، مجبور على أفعاله كلها. ومثله قولهم: «الصوفي مقهور بتصريف الربوبية»[٧].

وفي ضوء المفهوم المتفاوت لماهية التصوف عند الصوفية، وإذا استثنينا الزهاد الأوائل ممن عُرف عنهم الاتباع وترك الابتداع؛ فإنه يمكن القول بأن التصوف مرَّ بأربع مراحل:

المرحلة الأولى- بدأت من منتصف القرن الثاني الهجري وحتى منتصف القرن الثالث الهجري تقريباً:

ويعتبر هذا العصر بالنسبة لتاريخ التصوف عصر مبتدعة الزهاد وهم

---

(١) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٤.
(٢) المصدر السابق: ٢/ ٥٥٦. وأبو يعقوب المزايلي لم أجد له ترجمة.
(٣) المصدر السابق: ٢/ ٥٥١.
(٤) كشف المحجوب: ١/ ٢٣٤.
(٥) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٤.
(٦) المصدر السابق: ٢/ ٥٥٤.
(٧) المصدر السابق: ٢/ ٥٥٧.

قلة وأفراد معدودون، وقد كان أول ظهورهم في البصرة ثم انتشروا بعد ذلك في العراق والشام، وغيرها من بلاد المسلمين كما سبق ذكر ذلك ويمكن القول بأن هؤلاء هم أوائل الصوفية؛ ومنهجهم هو نواة التصوف، وكان ظهور هؤلاء ردة فعل لما آل إليه حال بعض الناس من الإسراف في النعيم والإقبال على الدنيا، وقلة الاهتمام بأمر الآخرة. يقول ابن خلدون: «فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»[(١)].

ومبتدعة الزهاد هؤلاء لم تكن بدعهم مكفرة في الجملة، حيث ظهر بعض الزهاد الذين شاب زهدهم بدع لا أصل لها في الشرع؛ وذلك عندما غلبت عليهم الخشية فخالط عملهم وسلوكهم مغالاة أو زيادة في العبادة والزهد والورع، واجتنبوا الناس وانقطعوا للعبادة، وحرموا على أنفسهم طيب العيش، واتخذوا لأنفسهم صفاتاً ونعوتاً. وسعوا إلى إذلال النفس، وترك الزينة التي أمر الله بها. ومثل ذلك من الأمور التي لا أصل لها في الشرع. كما فهم هذا الصنف من الزهاد بعض أمور الشرع فهماً خاطئاً: كالتوكل على الله تعالى؛ يعني عندهم ترك فعل الأسباب، وعدم الكسب، والزهد عندهم هو تحريم المباح أو كراهته، وهكذا[(٢)]:

من ذلك أن أبا تراب النخشبي[(٣)] قال لتلميذه- وقد رآه يمد يده

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ص٦١١.

(٢) يأتي في مبحث "حقيقة التصوف" أمثلة متنوعة على فهم هؤلاء الخاطىء للشرع.

(٣) عسكر بن حصين النخشبي، ويقال عسكر بن محمد بن حصين، قدم بغداد، واجتمع مع أحمد بن حنبل، مات بالبادية، نهشته السباع سنة (٢٤٥هـ)، ينظر الرسالة القشيرية: ١/ ٩٧، وتاريخ بغداد: ١٢/ ٣١٥.

إلى قشر البطيخ يريد أن يأكل منه-: «أنت لا يصلح لك التصوف الزم السوق»[١]، وهذا إنكار من أبي تراب النخشبي على تلميذه لفعله أسباب المعاش.

ومن ذلك أيضاً أن رويم بن أحمد[٢] نذر ألا يفطر أبد الدهر[٣]. وجعلوا من أركان التصوف: «ترك الاكتساب لمطالبة النفس بالتوكل، وتحريم الادخار»[٤].

يقول ابن الجوزي رحمه الله: «كان أصل تلبيسه- أي إبليس- عليهم أنه صدهم عن العلم وأراهم أن المقصود العمل، فلما أطفأ مصباح العلم عندهم تخبطوا في الظلمات: فمنهم من أراه أن المقصود من ذلك ترك الدنيا في الجملة فرفضوا ما يصلح أبدانهم، وشبهوا المال بالعقارب، ونسوا أنه خلق للمصالح، وبالغوا في الحمل على النفوس؛ حتى أنه كان فيهم من لا يضطجع. وهؤلاء كانت مقاصدهم حسنة غير أنهم على غير الجادة، وفيهم من كان لقلة علمه يعمل بما يقع إليه من الأحاديث الموضوعة وهو لا يدري»[٥].

وقد كان أوائل الصوفية في الجملة يقرون بأن التعويل على الكتاب

---

(١) الرسالة القشيرية: ١/ ٩٨.

(٢) رويم بن أحمد بن يزيد البغدادي الصوفي، كان مقرئاً من أهل بغداد من جلة مشايخهم، وفقيهاً على مذهب داود الظاهري، مات سنة (٣٠٣هـ). ينظر الرسالة القشيرية: ١/ ١١٦، وصفة الصفوة: ٢/ ٤٤٢.

(٣) الرسالة القشيرية: ١/ ١١٧.

(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص١٠٤.

(٥) تلبيس إبليس: ص٢٠٢-٢٠٣.

والسنة؛ يقول أبو سليمان الداراني[(١)]: «ربما تقع في نفسي النكتة من نكت القوم أياماً، فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين: الكتاب والسنة»[(٢)]، وعن الجنيد قال: «مذهبنا هذا مقيد بالأصول الكتاب والسنة»[(٣)]، وقال: «علمنا منوط بالكتاب والسنة، من لم يحفظ الكتاب ويكتب الحديث ولم يتفقه: لا يقتدى به»[(٤)]. ويقول أبو القاسم النصراباذي[(٥)]: «أصل التصوف ملازمة الكتاب والسنة»[(٦)].

ولذا فإن الأساس الذي كان عليه أوائل العباد هو الزهد. وحقيقة الزهد هي: «ترك ما يشغل عن الله سبحانه وتعالى»[(٧)]، وهذا المفهوم الشرعي للزهد، لا ينكره أحد من المسلمين، بل إن الشارع يحث عليه، ويرغب فيه؛ إلا أن هؤلاء نظروا إلى الزهد نظرة تختلف عن نظرتهم إلى أعمالهم، وعباداتهم التي هم عليها وزهدهم الذي هم فيه، وإن شئت فقل نظرتهم إلى تصوفهم. فالزهد عند الصوفية أقل شأناً من

---

(١) عبدالرحمن بن أحمد بن عطية العنسي، من أهل داريّا من قرى دمشق ولد سنة (١٤٠هـ)، روى عن سفيان الثوري وغيره، توفي سنة (٢١٥هـ) ينظر: طبقات الصوفية ص٧٥، وسير أعلام النبلاء: ١٠/ ١٨٢.

(٢) تلبيس إبليس: ص٢٠٧.

(٣) المصدر السابق: ص٢٠٨.

(٤) المصدر السابق: ص٢٠٨.

(٥) إبراهيم بن محمد بن محمويه، شيخ خراسان، نيسابوري الأصل والمنشأ والمولد، صحب أبا بكر الشبلي، وأبا علي الرُّوذباريّ، وغيرهما. كتب الحديث، ورواه وكان ثقة عالماً بالحديث، حج سنة (٣٣٦هـ) وأقام بالحرم مجاوراً، ومات بمكة سنة (٣٦٧هـ). ينظر طبقات الصوفية: ص٤٨٤، والمنتظم: ١٤/ ٢٥٦.

(٦) طبقات الصوفية: ص٤٨٨.

(٧) الرسالة القشيرية: ١/ ٢٩٥. وينظر الفوائد، لابن القيم: ص١٥٣.

التصوف. ونهاية الزهد هي بداية التصوف عند الصوفية:

يقول أبو سليمان الداراني: «آخر أقدام الزاهدين، أول أقدام المتوكلين»[١]، ويقول يحيى بن معاذ الرازي[٢]: «الزاهد صافي الظاهر، مختلط الباطن، والعارف صافي الباطن مختلط الظاهر»[٣]، ويقول محمد بن الفضل البلخي[٤]: «البكاء بكاءان: بكاء الزاهدين بعيونهم، وبكاء العارفين بقلوبهم»[٥].

فالزهد في نظر الصوفية هو لأهل الظاهر، وإن كانوا يعدونه ضمن مقامات الصوفية؛ إلا أنه يمثل مرحلة من المراحل المبكرة التي ينبغي للسالك أن يسلكها، ثم يتعداها إلى غيرها؛ فمن وصل إلى الزهد غاية يعتبر في نظر الصوفية قد بدأ في سلم التصوف؛ لذا كان التصوف أعلى منزلة عند الصوفية من الزهد، والصوفي أفضل من الزاهد وأعلى درجة.

المرحلة الثانية- بدأت من منتصف القرن الثالث الهجري وحتى نهاية القرن الخامس الهجري:

بدأ التصوف في هذه الفترة يأخذ وضعاً أكثر اختصاصاً عن

---

(١) طبقات الصوفية: ص٨٠.

(٢) يحيى بن معاذ بن جعفر الرازي: من الزهاد وممن تكلم في التصوف، دخل بلاد خراسان، ثم غادرها إلى نيسابور ومات بها في جمادى الأولى سنة (٢٥٨هـ). ينظر طبقات الصوفية: ص١٠٧. والمنتظم: ١٢/١٤٨.

(٣) طبقات الصوفية: ص١١٢.

(٤) محمد بن الفضل بن العباس بن حفص، أصله من بلخ، ولكنه أخرج منها بسبب اعتقاده مذهب أهل الحديث، وسكن سمرقند، ومات بها سنة (٣١٩هـ)، ينظر: طبقات الصوفية: ص٢١٢، وسير أعلام النبلاء: ١٤/ ٥٢٣.

(٥) طبقات الصوفية: ص٢١٥.

المرحلة السابقة والتي كان فيها مختلطاً بالزهد في جوانب عدة؛ إلا أن التصوف في هذه المرحلة أفرد بصفات ميزته عن غيره: كاختصاص بالثياب المرقعة، والسماع، والوجد، والرقص، والتصفيق، ونحوها. كما كثر الكلام في الجوع والفقر والوساوس والخطرات، وصنفوا في ذلك، مثل الحارث(١) المحاسبي(٢).

وشهدت هذه المرحلة من التصوف بروز الأثر الخارجي في التصوف بشكل لافت؛ فظهرت نظريات: "الفناء" و"العشق الإلهي"، و"الحلول" و "القول بالجبر"، و"تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة، وظاهر وباطن" ونحوها. وظهر بعض المتصوفة الذين تحدثوا في الفناء كأبي سعيد الخراز(٣) الذي يقال أنه أول من تكلم في علم الفناء والبقاء وغيرهما، وظهر من تكلم في الحب لله لذات الحب من غير رجاء

---

(١) الحارث بن أسد البغدادي المُحَاسِبي، قيل: سمي المحاسبي لكثرة محاسبته لنفسه، هجره الإمام أحمد لأنه تكلم في شيء من مسائل الكلام. مات سنة (٢٤٣هـ). ينظر تاريخ بغداد: ٨/ ١١. وحلية الأولياء: ١٠/ ٧٣.

(٢) ينظر تلبيس إبليس: ص٢٠٣. ذكر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (٨/ ٢١٥) عن سعيد بن عمرو البَرْذَعي، قال: شهدتُ أبا زرعة الرازي، وسئل عن المحاسبي وكتبه، فقال: «إياك وهذه الكتب، هذه كتب بدع وضلالات، عليك بالأثر تجد غنية. هل بلغكم أن مالكاً والثوري والأوزاعي صنفوا في الخطرات والوساوس؟ ما أسرع الناس إلى البدع».

(٣) أحمد بن عيسى، أبو سعيد الخراز. من أهل بغداد، صحب ذا النون المصري، والسقطي، وبشراً بن الحارث، وغيرهم من الزهاد. يقال إنه أول من تكلم في علم الفناء والبقاء، وأنكر عليه أهل مصر قوله: الله، الله في الأذكار. توفي سنة (٢٧٩هـ). ينظر طبقات الصوفية: ص٢٢٨، وسير أعلام النبلاء: ١٣/ ٤١٩.

ثواب أو خوف عقاب، كرابعة العدوية[١]- والتي يمكن وضعها ضمن هذه الطبقة مع تقدم وفاتها- وأبي بكر الشبلي وغيرهما.

كما ظهر القول بالحلول في هذه الفترة؛ ولعل أشهر من قال بالحلول هو الحلاج[٢] كما سيأتي بسط القول في ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

أيضاً تطور الأمر بمبتدعة الزهاد إلى عدم بذل الأسباب من خلال الفهم الخاطىء للتوكل على الله والذي أدّى بهم إلى الوقوع في دائرة الجبر كما سيأتي ذكر ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى. من جانب آخر فقد نظر بعض الصوفية إلى التكاليف الشرعية على أنها تصلح للعامة من الناس، أما من وصل في حب الله منتهى الغاية؛ فلا يقع في حقه تكليف، كما سيأتي بيان ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

وظهرت في هذه الفترة كتب التصوف المعتمدة لدى الصوفية، مثل: اللمع، للسرّاج الطوسي (ت٣٧٨هـ)، والتعرف لمذهب أهل

---

(١) رابعة هي بنت إسماعيل العدوية البصرية (وهي غير رابعة الشامية زوجة أحمد بن أبي الحواري) اشتهرت بالزهد والتنسك، وسمع منها سفيان الثوري، وشعبة بن الحجاج، ومالك بن دينار، وغيرهم. قيل إنها عاشت ثمانين سنة، وكانت وفاتها سنة (١٨٠أو ١٨٥هـ). ينظر سير أعلام النبلاء: ٨/ ٢٤٣. والكواكب الدرية: ١/ ٢٨٥.

(٢) أبو مغيث، الحسين بن منصور بن محمي، الحلاج. من كبار الملحدين القائلين بحلول الله تعالى في خلقه، ومن المحتالين، وكان يتعاطى العظائم وله حكايات شنيعة، أصله من بيضاء فارس، نشأ بواسط العراق، وظهر أمره سنة (٢٩٩هـ)، وادعى النبوة ثم الألوهية، وكان يمارس السحر، رحل إلى فارس والهند ثم عاد إلى بغداد. قطعت أطرافه الأربعة، ثم قتل وصلب سنة (٣٠٩هـ) ينظر تاريخ بغداد: ٨/ ١١٢، ولسان الميزان: ٢/ ٣١٤.

التصوف، لأبي بكر الكلاباذي (ت٣٨٠هـ)، وقوت القلوب لأبي طالب المكي (ت٣٨٦هـ) وطبقات الصوفية، للسلمي (ت٤١٢هـ)، والرسالة القشيرية للقشيري (ت ٤٦٥هـ)، وكشف المحجوب للهجويري (ت٤٦٥-٤٧٠هـ). ومن أبرز المتصوفة في نهاية هذه المرحلة أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، صاحب الموسوعة الصوفية: "إحياء علوم الدين"؛ بالإضافة إلى كتبه الأخرى في التصوف، مثل: المنقذ من الضلال، ومشكاة الأنوار، وجواهر القرآن، وغيرها.

المرحلة الثالثة- وتبدأ من مطلع القرن الخامس الهجري وتمتد حتى نهاية القرن العاشر الهجري:

تعتبر هذه المرحلة مرحلة الإزدهار بالنسبة للصوفية: من حيث الإنتاج العلمي، والانتشار المكاني، وكثرة الأتباع والتغلغل في جميع طبقات المجتمع الإسلامي، واحتكاك واختلاط الصوفية من عرب وفرس وترك وغيرهم مع بعضهم البعض.

وتختص هذه المرحلة بظهور القول بوحدة الوجود وإن كان القول بوحدة الوجود ظهر قبل ذلك عند النفري[1]، وبعد ذلك بسنوات عدة

---

(١) محمد بن عبدالجبار النِّفَّرِي، عاش في القرن الرابع للهجرة، وتوفي سنة (٣٥٤هـ) ولم تذكر عنه المصادر معلومات أخرى، ينظر الطبقات الكبرى: ١/ ١٧١. الكواكب الدرية: ٢/ ١٥٢. وذهب د. جمال المرزوقي إلى أن محمد بن عبدالجبار النفري إنما كان دوره في تبييض ما كتبه جده محمد بن عبدالله النفري، المتوفى فعلياً في سنة (٣٥٤هـ) من قصاصات مكتوبة، فجمعها في مؤلف، مستنداً إلى عبارات ذكرها التلمساني في شرحه للمواقف. ينظر شرح مواقف النفري، للتلمساني: ص٢٠، وتجريد التوحيد للنفري: ص١٨-١٩. ويظهر قول النفري بوحدة الوجود في مواطن متفرقة من كتابه: المواقف والمخاطبات، وإن =

عند الصوفي الفارسي الأصل: أبي سعيد بن أبي الخير[(١)]، ولاحقا عند أبي حامد الغزالي إلا أن اشتهارها أساساً من أسس التصوف الفلسفي لم تظهر بصورة كاملة إلا في هذه المرحلة.

كما أن القول بالجبر الصرف قد انتشر بين الصوفية في هذه المرحلة الزمنية للتصوف، وأصبح الصوفي لا يفرق بين الإسلام وغيره من الأديان بسبب اعتقاده في مثل هذه النظريات. بالإضافة إلى اختلاط التصوف اختلاطاً تاماً بالفلسفة اليونانية والأديان الهندية وديانات الفرس، وتجلى الأثر النصراني في هذه المرحلة من التصوف؛ كما أن التصوف اختلط بالتيارات الباطنية بشكل لافت[(٢)].

= كان الغموض هو السمة الغالبة على عبارات النفري، ومن ذلك قوله في موقف "من أنت ومن أنا ": «أوقفني وقال لي: من أنت ومن أنا؟ فرأيت الشمس والقمر والنجوم وجميع الأنوار.. وقال لي: تعرفني ولا أعرفك، فرأيته كله يتعلق بثوبي ولا يتعلق بي، وقال هذه عبادتي، ومال ثوبي وما ملت، فلما مال ثوبي قال لي: من أنا؟ فكسفت الشمس والقمر وسقطت النجوم وخمدت الأنوار وغشيت الظلمة كل شيء سواه ولم ترعيني، ولم تسمع أذني وبطل حسي..» المواقف والمخاطبات: ص٧٣.

(١) أبو سعيد فضل (الله) بن محمد بن أبي الخير الميهني، نسبة إلى ميهنة (في شرق إيران) مسقط رأسه، وبها ولد سنة (٣٥٧هـ) وتوفي بها سنة (٤٤٠هـ). ينظر كشف المحجوب: ١/ ٣٧٩، الكواكب الدرية: ٢/ ١٩٧. ومن العبارات التي تفيد وحدة الوجود عند أبي سعيد- كما جاء في كتاب أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد- قوله ص٧٢: «لا يصبح الصوفي صافياً إلا بعد أن ينكر ذاته وأنانيته؛ لأن نكران الذات والأنا هو الخطوة الأولى على طريق الإيمان الصحيح، وهو البداية على طريق صعب وشاق وطويل، وصولاً إلى معرفة الحقيقة، وكل ما سوى الحق جل وعلا باطل». وقوله (ص٦٨): «ليس في هذه الجبة إلا الله».

(٢) الأمثلة على التأثيرات الخارجية في التصوف مذكورة في مطلب "حقيقة التصوف" ومذكورة أيضاً في مواطن متفرقة من هذه الرسالة.

ويعتبر ابن عربي أبرز صوفية هذه المرحلة؛ والذي له الجهد الأبرز في بناء نظام صوفي فلسفي قائم على وحدة الوجود، والتي لا تزال كتبه هي الأصل الذي يرجع إليه الصوفية إلى يومنا هذا[١]. وظهر كثير من الصوفية القائلين بوحدة الوجود من عرب وفرس وترك، وغيرهم.

كما أن أشهر الطرق الصوفية نشأت في هذه المرحلة، فكان القرن السادس والسابع الهجريان هما القرنان اللذان عاش فيهما كثير ممن تنتسب إليهم الطرق الصوفية[٢]. ولفظ طريقة تطلق عند الصوفية المتأخرين على وجه الخصوص: «على مجموعة من أفراد من الصوفية، ينتسبون إلى شيخ معين، ويخضعون إلى نظام دقيق في السلوك، ويحيون حياة جماعية في الزوايا والربط والخانقاوات[٣]، أو يجتمعون

(١) لابن عربي تلاميذ كثر على مر العصور سواء من العرب أو من غيرهم، ولعل من أشهر تلامذته المعاصرين اثنان: أحدهما في الشام، ويدعى: محمود الغراب، والثاني في مصر، واسمه: محي الدين الطعمي. وقد اهتم هذان الاثنان بكتب ابن عربي من حيث شرحها، وجمع متفرقها، والتوفيق بين أقوال ابن عربي. كما أن الأول منهما اختص بشدة خصومته لأهل السنة المحاربين للبدع، وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

(٢) ينظر الطرق الصوفية في مصر، د.عامر النجار: ص٨٨-١٠١، ومن أشهر هذه الطرق: ١- القادرية: نسبة إلى عبدالقادر الجيلاني (ت٥٦١هـ)، ٢-الرفاعية: وتنسب إلى أحمد الرفاعي (ت٥٧٨هـ)، ٣-الشاذلية: المنسوبة إلى أبي الحسن الشاذلي (ت٦٥٧هـ)، ٤-المولوية: نسبة إلى جلال الدين الرومي (ت٦٧٢هـ)، ٥-البدوية: نسبة إلى أحمد البدوي (ت٦٧٥هـ)، ٦-البكتاشية: نسبة إلى بكتاش المتوفى سنة (٧٣٨هـ) ٧-النقشبندية: منسوبة إلى محمد بهاء الدين النقشبندي (ت٧٩٢هـ).

(٣) الرباط: هو بيت الصوفية ومنزلهم، والرباط في الأصل: مكان تجمع المجاهدين لقتال العدو على الحدود، ثم صار في اصطلاح الصوفية مكاناً يتفرغ فيه =

اجتماعات دورية في مناسبات معينة، ويعقدون مجالس العلم والذكر بانتظام»[١].

المرحلة الرابعة- وتبدأ مع مستهل القرن الحادي عشر الهجري إلى عصرنا الحاضر:

لم يحدث جديد في التصوف عن الفترة السابقة؛ بل يمكن القول بأن هذه المرحلة هي مرحلة خمود في تاريخ التصوف الفلسفي عند المسلمين بوجه عام. وباستثناء النابلسي، وابن عجيبة، وأحمد التيجاني: لم يبرز متصوفة ذوو شأن في هذه المرحلة[٢]. كما أن التصوف بوجه عام في هذه المرحلة لم يخرج عن مدرسة ابن عربي.

ولعل أبرز سمات هذه الفترة هي غلبة التصوف الطرقي على معالم التصوف الأخرى؛ وأصبح هم كل صوفي هو انتماؤه إلى طريقة صوفية يحفظ أورادها ويقدس أعلامها، كما ظهرت طائفة المجذوبين والدراويش[٣] بكثرة في مستهل هذه الفترة؛ وكان تأليف الكتب في الأوراد وفي تهذيب النفوس أكثر منه في قضايا التصوف بشكل عام

= للعبادة. والخانقاه: كلمة فارسية معربة يقابلها في التركية لفظ: «تكية» وهي معنى واحد: معناها بيت، وهي بمعنى الرباط. والزاوية: الأصل فيها أنها ناحية المسجد وهي في المفهوم الصوفي بمعنى الرباط. ينظر الخطط، للمقريزي: ٢/ ٤١٤-٤٣٦، والمعجم الفارسي الكبير، إبراهيم الدسوقي: مادة (خانگاه) ١/ ١٠٠٦.

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي، د.أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني: ص٢٣٥-٢٣٦.

(٢) تعود الأسباب الرئيسة في ظاهرة خمود التصوف إلى ظهور دعوات، تدعو إلى التمسك بالكتاب والسنة وما كان عليه سلف الأمة، ولعل أشهر هذه الدعوات: دعوة شيخ الإسلام محمد بن عبدالوهاب رحمه الله.

(٣) الجذب في اللغة: هو النزع بقوة صعوداً. ينظر لسان العرب، مادة "جذب" =

وموسوعي كما كان عليه الحال في الفترة السابقة. أضف إلى ذلك أنه غلب في هذه الفترة الاهتمام بتلخيص أو شرح مؤلفات السابقين من الصوفية، كما كانت أغلب الكتب المؤلفة، تقتصر على فضائل الطرق الصوفية ومناقب أقطابها، وفي طبقات الصوفية، وفضائل المتصوفة، وذكر كراماتهم الخارقة التي هي فوق قدرة البشر، وفي الحث على الإتباع الأعمى للمشائخ وقادة الطرق، وإن بدا ذلك مخالفاً لظاهر الشريعة، وفي الأحزاب والأوراد الصوفية، وكثرت دواوين الشعر في المدائح النبوية ونحوها. وكثرت في هذه الفترة حلقات الغناء والرقص والموشحات الدينية بين الطرق الصوفية، مع ما يصاحبها من منكرات شنيعة ومجون واختلاط، أنكره بعض الصوفية، ونسبوا أهله إلى

= ١/ ٢٥٨. والجذب في اصطلاح الصوفية: هو "العناية الإلهية الجاذبة للعبد إلى عين القرب بتهيئته تعالى له كل ما يحتاج إليه في مجاوزته لمنازل السير إلى ربه"ا.هـ. من لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ١/ ٣٨٧-٣٨٨. فحقيقة الجذب عند الصوفية هو وصول الصوفي إلى الله وتجرده عن العلائق دفعة واحدة وحيازته جميع المراتب بلا كلفة ولا تعب. وبغض النظر عن تعريف الصوفية للجذب؛ فإن الجذب الذي انتشر بين الصوفية في القرون المتأخرة، هو في الحقيقة نوع من أنواع الأمراض النفسية والاضطرابات العقلية، ودرجة من درجات الهلوسة، ومرحلة من مراحل الجنون؛ ينظر: كتاب "التصوف في الإسلام" د.عمر فروخ: ص٨٨-٩٠. وعادات المصريين المحدثين وتقاليدهم، إدوارد وليم لاين: ص٢٣٣، وما بعدها. والتصوف في مصر إبان العصر العثماني، د.توفيق الطويل: ١/ ١٠٨-١١٧. أما الدراويش جمع درويش، وهي كلمة فارسية الأصل، تعني: الصوفي صادق الطبع على سجيته. ودروش، في اللغة الفارسية يعني: عصابة تلف على العمامة عند المعركة، فربما أتت تسميتهم من هذا الباب أيضاً، لأنهم كانوا يلفون عصابة الطريقة التي ينتمون إليها حول رؤوسهم. ينظر المعجم الفارسي الكبير، إبراهيم الدسوقي شتا: مادة (درويش-دروش) ١/ ١١٦٢، ١١٦٩، ١١٧٠.

الضلال[١].

كما أن من سمات هذه الفترة انتشار تعظيم قبور الأولياء والصالحين ومشائخ الصوفية، وجعلها مزارات ومشاهد، «وانغمست الصوفية بعمق واضح في تقديس الأولياء، إن الزاوية أو التكية أو الخانقاه التي صاحبت المرحلة الأخيرة من تطور الصوفية تُبنى عادة بجوار ضريح الشيخ المؤسس للطريقة»[٢]، وغلب التأليف في التوسل الشركي والأوراد الخاصة بكل ضريح وكل مقام على مباحث التصوف الأخرى. وأصبح الحج إلى المشاهد في أوقات مخصوصة أمراً مألوفاً في هذه المرحلة بالذات مضاهاة لبيت الله يطوفون حول الضريح ويستغيثون ويهدون لصاحب القبر ويذبحون، وبعض مشائخهم يأمر الزائر بحلق رأسه إذا فرغ من الزيارة، وقد صنف بعض غلاتهم كتاباً سماه حج المشاهد. ومنها التعريف في بعض البلاد عند من يعتقدونه

---

(١) ينظر كتاب بلوغ المنى في تراجم أهل الغنا، محمد بن أحمد الكنجي العصروني. والرحلة المراكشية المسماة مرآة المساوىء الوقتية، محمد الموقت: ص١٧٩-١٩٨، وكتاب أدب الدراويش، محمد قنديل البقلي، والإسلام في السودان، ترمينجهام: ص١٨٣-٢٣٣.

(٢) التجديد الروحي، ماليس روثفن،وهو الفصل السادس من كتابه: "الإسلام في العالم" ترجمة: عبدالحفيظ الزياني: ص٤٧. والمشهد هو المزار وهو الضريح، والمراد به البناء الذي يستهدفه عامة الناس بالزيارة. وتطلق كلمة المشهد من قبل الشيعية على البناء الذي يكون في داخله ضريح ينتسب صاحبه إلى أحد الأئمة الاثني عشر. أيضاً فقد تواضع الناس على إطلاق كلمة "ضريح" على القبر الفخم يُلحد فيه رجل ذو مكانة أومقام كبير في قومه، سواء أكان من العلماء أو الأعيان، ينظر: المساجد في الإسلام، طه الوالي: ص١١١، ١٢٦-١٢٧.

من أهل القبور فيصلون عشية عرفة عند القبر خاضعين سائلين[(١)].

وشهدت هذه المرحلة في نهايتها اهتماماً غربي بظاهرة التصوف في الإسلام، فأنشأت معاهد مستقلة، وأقسام داخل كليات لدراسة التصوف الإسلامي؛ كما كانت لكثير من المستشرقين جهود ملحوظة في بعث التراث الصوفي، ودراسات خاصة لأهم أعلام التصوف في تاريخ المسلمين[(٢)].

وهذا التقسيم للتصوف لا يعني أن كل مرحلة من مراحله تختفي لتحل مكانها المرحلة التي تليها، بل المراد طغيان مرحلة من مراحل التصوف على سابقتها؛ فيكون لها الاختصاص بهذه الفترة الزمنية التقديرية[(٣)].



(١) ينظر منهاج التأسيس والتقديس، للشيخ عبداللطيف بن عبدالرحمن آل الشيخ: ص٥٤-٥٥. والإسلام في السودان، ج. سبنسر تريمنجهام: ص١٣١-١٤٧.

(٢) للتفصيل حول اهتمام الاستشراق بالتصوف، ينظر: الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، د.سياسي سالم الحاج، والاستشراق والفلسفة الإسلامية، د.محمد حسيني أبو سعدة، وآثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، د.محمد خليفة حسن.

(٣) هذا التقسيم التاريخي للتصوف في هذه المراحل الأربع إنما هو استقراء من الباحث من خلال معايشته لكتب الصوفية والوقوف على تراجمهم وحقيقة تصوفهم. والتحديد الزمني لهذه التقسيمات هو تقريبي، وقد يجد هذا الاستقراء التأييد لكل من وقف على كتب القوم وتاريخ التصوف بشكل عام، وقد يخالف في هذا الاستقراء من يخالف، والمسألة في نهاية الأمر اجتهاد مستنده الاستقراء والتقصي، والله أعلم.

المبحث الثاني

وحدة الأديان في الديانات الوضعية

أولاً - وحدة الأديان في الديانة الهندوسية:

الهندوسية ديانة وثنية يعتنقها معظم أهل الهند، وهي ديانة مجهولة الهوية لا يعرف لها مؤسس، ويعزى أول ظهور لها إلى القرن (١٥ ق.م). وتتميز بتعدد الآلهة، ويقدسون البقر، ويقولون بالتناسخ ووحدة الوجود، ويقومون بحرق جثث الموتى تطهيراً لها ولتخليص الروح منها، فلا يبقى للجسد تعلق بالروح. والهندوسية ديانة طبقية، ومجتمعهم على طبقات: والبراهمة هم أعلى طبقة، ومنهم المعلم والقاضي والكاهن والرئيس، وتتفاوت الطبقات الأخرى حتى تصل إلى الطبقة الأخيرة، وهي طبقة المنبوذين، وهذا التميز الطبقي له أثره في الزواج والمناصب الوظيفية وغيرها[١] .

والفكر الهندي في مجمله فكر تلفيقي بين الأديان، وهي صفة قديمة ولا تزال قائمة حتى الآن. وتعتبر الديانة الهندوسية أن الحقيقة واحدة ولكنها ذات جوانب متعددة، فكل صاحب معتقد وفكر لا يرى منها سوى جانب واحد؛ وبالتالي فإن نظرته للأشياء وأحكامه عليها لا بد أن تختلف عن نظرة الآخرين وأحكامهم. كما أن انتقال الإنسان من

---

(١) ينظر: "منوسمرتي" كتاب الهندوس المقدس: ص٧-٤٣، ٤٧-١١٧، ٥٧٣-٥٧٨، ٥٦٩-٧٠٣، والموسوعة الميسرة في الأديان: ٢/ ٧٣٤، والديانات القديمة، أبو زهرة: ص٢١-٢٥.

دين إلى آخر عديم الجدوى، ما دامت جميع المظاهر الإلهية مشروعة، وما دام ليس هناك آلهة زائفة؛ فلا ينكر تعدد الآلهة، وإنما يتم التلفيق بين إحداهما والأخرى، معتبرة الآلهة المختلفة تجليات للإله الأوحد، ففي هذه الآلهة إنما يعبدون الله. فهم يقبلون بكل بساطة العقائد المتناقضة بدون حرج، ونقيض ذلك هو الغريب لديهم فقط.

ففي مذهب الأفيدانتا- أحد المذاهب الهندوسية- يجيز أحد فلاسفته وهو شانكارا للفيلسوف أن يعبد الله في أي معبد شاء، ويركع أمام أي إله بغير تفريق، وهذا التعدد في حقيقته وهم خادع، فالأشياء في حقيقتها واحدة لا تعرف التعدد[1].

وفي كيتا (Gita) أحد أجزاء الملحمة الكبرى مهابهارتا، يقول كرشنا: «الناسك الحق هو الذي يرى وجوده في وجود الآخرين، ووجودهم في وجوده. وهو الذي لا يفرق بينه وبينهم، بل يدرك الله في الجميع، ويدرك الجميع في الله.. والعارف الذي يعبد الله، يرى الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة، وأينما يتجه بوجهه يرى وجه الله»[2].

وجاء في أناشيد الريغ-فيدا: «يتحدثون عن إندار، ومِترا، وفارونا، وآغني، رغم أنه لا يوجد إلا كائن واحد، يطلق عليه المنشدون أسماء مختلفة»[3].

وتصور الهندوسية عن الله تصور مختلط وغير عقلاني؛ إذ توجد في الديانة الهندية النزعات المختلفة والمتباينة والتي يظهر فيها تعدد الآلهة

(١) قصة الحضارة: ٣/ ٢٧٣. وشانكارا، لم أجد له ترجمة.
(٢) أديان الهند، د. أحمد شلبي: ص٩٢-٩٣.
(٣) فكر الهند، ألبير شويتزر: ص١٥٢.

الكثيرة، والوسطاء، كما تظهر فيها نزعة الحلول والاتحاد، والتناسخ، ووحدة الوجود، وكل هذا له مدخله في وحدة الأديان.

وفي الكتاب المقدس عند الهنادك "البهلفت كيتا" : «بأي طريقة تعبدونني فأنا أحفظكم بنفس الطريقة، الناس يختارون لعبادتي أشكالاً مختلفة فكل طريق يوصلكم إلي». وفي "الفيدانت" : «إن "الفيدانت" لا يخالف أي فكر سواء أكان دينياً أو فلسفياً»[1].

أيضاً فإن إيمان الهنادكة بعقيدة التناسخ قد يكون له مدخله في اعتقادهم بوحدة الأديان، حيث إن الولادة تحتم عليهم البقاء في ملتهم ونحلتهم الهندوسية بصفتها الشمولية، ولا يمكن لشخص أن يخرج من طبقة إلا بتنقل الأرواح من جسم إلى جسم آخر، ومن طبقة إلى طبقة أخرى. فلربما يمر الشخص على أكثر الأديان بهذه الطريقة، ولا يزال يترقى في التناسخ حتى يصل إلى الغاية العظمى وهي الاتحاد ببراهما.

ومن مداخل وحدة الأديان عند الهنادكة تقديسهم كل جديد، ويظنون أن ذلك غاية القرب والعبادة، ويعتبرون كل مصلح رسولاً منزلاً من السماء، بل قد يعتبرونه إلهاً بصورة البشر.

يقول غوستاف لوبون[2] في هذا الشأن: «ولا شيء أسهل على الهندوسي من انتحال دين جديد مع محافظته على دينه القديم في الغالب، فالهندوسي مستعد بطبيعته لاعتقاد كل شيء والهندوسي إذا ما

---

(١) فصول في أديان الهند، محمد ضياء الرحمن الأعظمي: ص١٧٠.

(٢) غوستاف لوبون: عالم نفس واجتماع فرنسي (١٨٤١-١٩٣١م) بعثته الحكومة الفرنسية إلى الهند، ثم عاد وأخرج كتابه حضارة الهند. ينظر الموسوعة العربية الميسرة: ٤/ ٢٠٩٥، والمنجد: ص٤٩٥.

رضي بآلهة جديدة لا يتضمن ذلك على العموم أنه ترك الآلهة القديمة وإنما يؤدي ذلك إلى زيادة عدد آلهته، ويعمل الهندوسي تارة بأوامر إلهه، وتارة بأوامر آلهة أخرى، وذلك على حسب ما تمليه عليه حرفته أو طراز عيشه أو إحدى المصادفات»[١].

ويقول أيضاً: «كيف تجد هندوسياً لا يعبد آلهة والعالم عنده زاخر بها؟ فالهندوسي بالحقيقة يصلي للنمر الذي يفترس أنعامه، ولجسر الخط الحديدي الذي يضعه الأوربي، وللأوربي نفسه عند الاقتضاء»[٢].

ويرى غوستاف لوبون أن دخول بعض الهندوس في الإسلام دون أن يعلموا حقيقة ما يدعو إليه أدى بهم - وهم قوم تعودوا عبادة آلهة كثيرة - إلى إضافة آلهة جديدة إلى الآلهة التي كانوا يعبدونها، فألهوا محمداً ثم ألهوا علياً وألهوا كثيراً من الأولياء وخلطوهم بآلهة البراهمة[٣].

وربما يصدق كلام هذا المستشرق على طائفة الإسماعيلية التي يقطن معظم أتباعها الساحل الغربي للقارة الهندية، كما يصدق على غلاة الصوفية القائلين بوحدة الوجود.

كما أن لمتصوفة الهند دوراً في توحيد الأديان من خلال تطوير أشكال جديدة من التوفيق العقائدي الديني، حيث أدغمت الشعائر الإسلامية في الثقافات والمعتقدات الهندوسية، ساعد في ذلك إيمان

---

(١) حضارات الهند، غوستاف لوبون: ص٦٢٥. وينظر الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، فرتجوف شيئون: ص١١-١٢.

(٢) حضارات الهند: ص٣٦٨. وينظر الكتاب نفسه: ص٢٨٠.

(٣) ينظر حضارات الهند: ص٦٢٦.

الصوفية والهنادكة بمبدأ تعدد الآلهة من منظار وحدة الوجود، المتمثل في تعدد الصور التي يظهر فيه الإله[١].

كما أدى تسامح البراهمة ذو المسحة الفلسفية إلى زيادة كثيرة في آلهتهم، حيث قبل الهندي تعدد الآلهة الكثيرة وفسرها بأنها جميعها تصور جانباً من آلهته الأصلية، ثم تناول العقل الهندي هذا التعدد ودمجه في آلهة واحدة، وهكذا تحول تعدد الآلهة إلى عقيدة واحدة.

ففي مستهل تولي "أشوكافارذانا"[٢] مُلك الهند أصدر مرسوماً قائماً على التسامح الديني، ويُلزم المرء أن يحسن إلى كهنة البراهمة كما يحسن إلى كهنة البوذيين سواء بسواء، ولا ينبغي لأحد أن يسيء بالقول إلى عقيدة من العقائد. ويعلن أن كل أفراد شعبه بمثابة أبنائه الذين يحنوا عليهم؛ فهو لن يفرق بينهم بسبب اختلافهم في العقيدة[٣].

وكان حاكم كابل "كانشكا" (عاش في القرن الميلادي الرابع تقريباً)، متسامحاً مع كثير من الديانات، وجرّبْ بنفسه كثيراً من الآلهة يعبدها[٤].

وفي مدرسة اليوجا[٥]: نرى اتساعاً لكل المذاهب والمعتقدات،

---

(١) ينظر التجديد الروحي، ماليس روثفن: ص٧١.

(٢) آشوكا فارذانا، ثالث ملوك الهند من سلالة موريا، عاش بين عامي (٢٧٣-٢٣٢ق.م) نشر البوذية في بلاده، وفي جنوب شرق آسيا. ينظر المنجد: ص٥١.

(٣) ينظر قصة الحضارة: ٣/ ١٠١-١٠٣. والبوذية، هنري آرفون: ص١٠٧-١٠٩. وينظر نص المرسوم الذي أصدره هذا الملك في قصة الحضارة: ٣/ ١٠٣-١٠٤.

(٤) ينظر قصة الحضارة: ٣/ ١٠٨-١٠٩.

(٥) إحدى المدارس الهامة في الفكر الهندوسي، وهي تقوم على التأمل المطلق مع الإتيان برياضة معينة. واليوجا: لفظ سنسكرتي مشتق من كلمة يوج ومعناه: =

فكل الديانات وكل الفلسفات حق، فلا اعتراض على دين أو فلسفة ولا تسفيه لأي منها، وأتباع كل الديانات المختلفة أخوة مهما اختلفوا، والحق الذي في كل ديانة هو في حقيقته جزء من الحق الأعظم الكامل، والذي يتم الوصول إليه عن طريق اليوجا. كما ترى اليوجا أن المشكلة الرئيسة في كل دين هي أن كلا منها يجعل لله حدوداً وللدين قيوداً، ويتهم غير أتباعه بالعصيان، ويحكم عليهم بالإقصاء والحرمان بينما لا ترى اليوجا لله حدوداً ولا ترضى بأن يخرج من خلق الله أحدٌ عن نطاق رحمته[1].

«واليوجا تعترف بكل الأديان وتؤكدها وتحترمها، غير أنها لا تتمسك بالسطحيات بل تغوص في الأعماق بحثاً عن الدرر والجواهر، وبذلك تخدم الأفراد مهما اختلفت الأديان، وتخدم المجتمعات وإن تباينت عقائدها.. إن فلسفة اليوجا كفلسفة التصوف، ذات طابع عالمي إذا تابعها الهندي، أو الياباني، أو الغربي، أو الأمريكي، أو العربي، أصبح صاحب فكر وعقيدة عالمية، وعرف أنه لا فرق بين أعجمي أو عربي إلا بالتقوى والصلاح، ومكارم الأخلاق. فالإنسان الكامل، صفة وراء حدود الأديان والأشكال، والعناصر والألوان، والزمان والمكان، هو إنسان الروح، إنسان الله وعين معناه. وكما يقول جهابذة التصوف، يقول معلمو اليوجا الروحية، أنها قارب النجاة يركبها المسلم،

= الاتحاد عن طريق التأمل الساكن في المطلق. ويطلق على الرياضة الصوفية التي يمارسها حكماء الهند للسيطرة على البدن والتخلص من أوهام العالم الحسي في سبيل الاتحاد بالروح الكونية بزعمهم. ينظر المعجم الفلسفي، جميل صليبا: ٢/ ٥٩٠، وفكر الهند، ألبير شوتيزر: ص٤٠.

(١) ينظر فلسفة اليوجا، يوجي راماشاركا: ص١٩٨-١٩٩، ٢٢٧، ٢٥٩.

والمسيحي، واليهودي، والبوذي، والهندوكي، والمجوسي، فيصبح الكل في قارب واحد، هو قارب المعرفة، يعبرون به من الجهالة إلى النور، نور المعرفة. فإذا ما وصل القارب إلى شاطىء النجاة سجد الجميع حمداً لله وشكراً فإذا هم مبصرون»[١].

أيضاً ففي فلسفة اليوجا يرى الناس أن كل الديانات حق، حتى إنهم ليجدون صعوبة في الاقتصار على اتباع دين واحد بذاته، إنهم يرون أن الله هو الذي يعبد رغم تعدد الأسماء للآلهة، والصور التي يصور بها البشر من الصنم البدائي إلى فكرة الألوهية المجردة في أسمى العقائد، وأن سبب الخلاف ما هو إلا درجة نمو عقل العابد نفسه لا حقيقة المعبود[٢].

والسعي إلى ديانة عالمية واحدة اشتهر عند الهنود في العصر الحديث أيضاً، وإن ظهرت بوادر قبل ذلك بقرون عند الشاعر الشهير تولسي داس (١٥٣٢-١٦٢٤م) الذي دعا إلى الأخوة بين الناس[٣]، وعند غيره؛ إلا أنها كانت أكثر تنظيماً، وتأطيراً في هذا العصر، صاحب ذلك انتشار دعاتها من الهنود في أنحاء المعمورة، وتنقلهم من بلد إلى آخر.

ففي الثلث الأول من القرن التاسع عشر الميلادي أراد رام موهون روي[٤] أحد أدباء الهند المعروفين: أن يبني ديناً عالمياً يفتح معبده

(١) اليوجا والتصوف والرهبانية، عباس المسيري: ص٢٢-٢٣.
(٢) ينظر فلسفة اليوجا، يوجي راماشاراكا: ص١٢٨.
(٣) ينظر فكر الهند: ص١٧٧-١٧٨.
(٤) رام موهون روي (١٧٧٤-١٨٣٣م) Ram Mohun Roy، ينحدر من أصل =

أمام الجميع بلا استثناءات تقوم على عرق، أو طبقة... ووفق بين المسيحية وأسفار الأوبانيشاد(١) وعُرِفَ منفتحاً على كل الأديان. وقد جسّد هذه النزعة العالمية في جميعة ألـ براهمو ساماج(٢).

ومن دعاة وحدة الأديان من فلاسفة الهنود راما كريشنا برامهمسا(٣) الذي مر بتجارب روحية صوفية سواء كان موضوع تأمله هو: الأم الكبرى، أوسيتا (Sita) أوكرشنا أو محمد ﷺ أويسوع، ومن هنا ذهب في تعاليمه إلى القول بصحة جميع الأديان؛ موقناً بأن جميع الأديان العظمى تنتهي بواسطة طرق متباينة إلى إله واحد، وجذب بدوره أناساً آخرين أمثال: كيشاب شاندراسين، وسوامي فيفيكانندا(٤).

= بنغالي، وترعرع في بلاط المغول، وقرأ في كتب متصوفة المسلمين، بالإضافة إلى خليط من الفلسفة اليونانية والهندوسية والنصرانية، قاوم بعنف بعض العادات الهندوسية كإحراق النساء الأرامل، عين سفيراً للهند في انكلترا سنة (١٨٣٠م). ينظر الفلسفات الهندية: ص٤٠٣-٤٠٥. فكر الهند: ص١٧٩.

(١) أخذت كلمة "أوبانيشاد" عن: "أوبا" التي تعني قريب، و"ني" التي تعني أسفل و"شاد" التي تعني يجلس، وكانت جماعات من التلامذة يجلسون قرب معلمهم ليتعلموا منه الحقيقة التي تقضي على الجهل. ينظر الفكر الفلسفي الهندي، د.سرفبالي رادا كرشنا، ود.شارلزمور: ص٧١.

(٢) ينظر الفلسفات الهندية: ٨١-٨٢، ٤٠٣-٤٠٥، وجمعية الـ براهمو ساماج (Brahmosamaj) أي: بيت براهما، أو جمعية المؤمنين ببراهما. ينظر المصدر نفسه: ص٤٠٥.

(٣) راما كريشنا برامهمسا (١٨٣٤-١٨٨٦م) RamaKrishna Paramahamsa. واسمه الحقيقي غاداهار شاتيرجي ينتمي إلى عائلة براهمانية فقيرة من البنغال، وفي سن العشرين غدا كاهن مذبح للآلهة الكبرى كالي في مكان بعيد عن كالكوتا. ثم اعتنق الإسلام وأدى الصلاة، واعتنق المسيحية وقام بطقوسها. ينظر فكر الهند: ص١٨٥. ومعجم الفلاسفة، جورج طرابيشي: ص٣١٩.

(٤) ينظر المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر: ص٢١١-٢١٢.

وكان راما كريشنا يعلم أتباعه أن الديانات كلها خير، وكل منها طريق يؤدي إلى الله، أو مرحلة من مراحل الطريق إلى الله، وأفسح صدره رحباً لعقيدة الناس في آلهة متعددة. وكان يرى أن شكل المعتقدات أمر ثانوي، وأن المهم هو حرارة التقوى وحدها، وأن كل ديانة مهما كان مذهبها هي ديانة حقة إذا دعت الإنسان إلى تكريس نفسه بدافع من المحبة، وأن يخدم قريبه بدافع من الحب، فليس ثمة سبب إذن لتغيير الدين، ففي المسيحية وفي الإسلام وفي الهندوسية ينبغي على المسيحيين والمسلمين والهندوس أن يسعوا للاتحاد الصوفي مع الله[١].

ومما يقوله راما كريشنا، وكيشاب شاندراسين: «لا تجادل في المذاهب والأديان فليس هناك سوى دين واحد؛ إذ أن جميع الأنهار تتجه إلى المحيط. فسر، ودع الآخرين يسيرون، فالمياه العظمى ترسم لنفسها في المنحنيات طرقاً مختلفة باختلافات الأجناس والأزمان والأرواح؛ ولكنها هي نفس المياه دائماً، وهي تسيل وتجري كلها إلى المحيط»[٢].

وقد سعى كيشاب شاندراسين[٣] إلى خلق ديانة عالمية تضم كل

---

(١) ينظر فكر الهند: ألبير شويتزر: ص ١٨٤-١٨٥. وقصة الحضارة: ٣/٤٠٨-٤٠٩.

(٢) التصوف المقارن، د. محمد غلاب: ص ١٥٣.

(٣) كيشاب شاندراسين K.C.Sen (١٨٣٨-١٨٨٤م) فيلسوف وأديب هندي. تيتم صغيراً، وترعرع في مدرسة إنجليزية وتأثر بالنصرانية، قام برحلة إلى انكلترا سنة (١٨٧٠م) داعياً لمذهبه في وحدة الأديان، ووزع تلاميذه لدراسة الأديان والتوغل فيها، ومن ثم يسعى هو للتوفيق بينها. ينظر: الفلسفات الهندية: ص٤٠٦-٤٠٩. وفكر الهند: ص١٨١.

الديانات التاريخية، وألَّف في سبيل ذلك كتاباً تثقيفياً لمريديه، مستعيناً بالنصوص الهندوسية والبوذية والمسيحية والإسلامية والصينية. وفي سنوات حياته الأخيرة اتجه اتجاهاً صوفياً، مزيحاً الاتجاه العقلاني في فلسفته، فقد اعترف من جديد بأهمية الديانات الشعبية وعبادتها وعظّم الوجد باعتباره وسيلة قوية للوصول إلى الاتحاد الحقيقي مع الله[١]. وفي سنة (١٨٦٦م) وضع كتاباً لأتباعه جمعه من نصوص مقدسة تنتمي لأديان متعددة ومختلفة[٢].

ومنهم تلميذ راما كريشنا: "سوامي فيفيكانندا"[٣] الذي يردد عبارة هي: «السلام عليكم وعلى كل الأديان، ليست رسالة نزاع، بل رسالة دين واحد موحد»[٤].

ويجزم بصحة جميع الأديان، فيقول: «إذا كان دين ما صحيحاً؛ فلا بد أن تكون الأديان الأخرى صحيحة. هناك اختلافات في الفرعيات، أما الأساسيات فهي كلها واحدة»[٥].

---

(١) ينظر فكر الهند. ألبير شويتزر: ص ١٨١-١٨٢.

(٢) ينظر الفلسفات الهندية: ص ٨١-٨٢، ٤٠٦-٤٠٩.

(٣) اسمه الحقيقي "نارندرنات داتا (Narendra Nath Datta) (١٨٦٣-١٩٠٢م) ولد في كالكوتا درس كتب الهند المقدسة والفلسفة والعلوم الأوروبية. التقى عام (١٨٨٠م) براما كريشنا، وتحول إلى العقيدة الجديدة وأصبح ناسكاً باسم "سوامي فيفيكانندا Swami Vivekananda " وأسس إرسالية "راما كرشنا" لنشر تعاليم أستاذه في الهند.، ينظر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٢١١-٢١٢. وفكر الهند، ص١٨٥-١٨٦.

(٤) من مقال له بعنوان "الدين الشامل"، ضمن كتاب صورة الهند، ترجمة عدنان بغجاتي: ص٤٧.

(٥) المرجع السابق: ص٤٨.

ويقول: «إن كل هذه الأديان هي قوى مختلفة في عالم اقتصاد الله تعمل لخير البشرية»[١].

ويقول: «ما أدعو إليه هو دين مقبول من كل العقول بالتساوي»، وهذا الدين يسميه في نفس الصفحة بالدين الشامل[٢].

وعندما علم أنه سيعقد في مدينة شيكاغو في الولايات المتحدة الأمريكية مؤتمرٌ للأديان قرر أن يشترك فيه، وبالفعل انعقد المؤتمر في سبتمبر من عام (١٨٩٣م)، وفيه قرر فيفيكاناندا أن التقوى الحقيقية موجودة في كل الأديان، وأنها أعلى من كل المعتقدات[٣].

ومنهم ديباندرانات طاغور[٤] الذي يقول: «إن المثل الأعلى للإنسانية يجب أن يكون واحداً، ويجب أن يكون مشتركاً، وهو هذه الحقيقة المطلقة التي لا حد لها ولا سبيل إلى استيعابها ولن يؤثر اختلاف الديانات في هذا المثل الأعلى من حيث هو واحد مشترك تتعاون الإنسانية كلها على طلبه والسعي إليه، ذلكْ أن هذا المثل سيظل واحداً وإن اختلفت الطرق إليه وما الديانات المختلفة إلا طرق متباينة، ولكنها متحدة الغاية تنتهي كلها إلى هذا المثل الأعلى الواحد المشترك... وما دامت الديانات كلها سبيلاً إلى هذه الحقيقة المطلقة،

---

(١) المرجع السابق: ص٥٧.

(٢) المرجع السابق: ص٦٦.

(٣) ينظر فكر الهند: ص١٨٥-١٨٧.وقصة الحضارة: ٣/ ٤٠٩-٤١٠.

(٤) ديباندرانات طاغور المتّوج باسم ماهارشي (قديس) (١٨١٧-١٩٠٥م) ولد لأسرة غنية جداً في البنغال، وذات ثقافة عالية. وهو والد الشاعر الهندي المشهور رابندرانات طاغور (١٨٦١-١٩٤١م). ينظر فكر الهند: ص١٨١، ٢٠١، والموسوعة العربية العالمية: ١٥/ ٤٨٤.

وما دامت في الوقت نفسه متصلة أشد الاتصال بأمزجة الأفراد والجماعات وتمثلها أقوى تمثيل وأصدقه فلا خير مطلقاً في محاولة محو بعضها أو إضعافه، أو تقوية بعضها دون بعض وإنما الخير كل الخير أن تترك للأفراد والأمم الحرية الدينية التي تمكنها من أن تعلن شعورها وعواطفها وطموحها إلى المثل الأعلى، كما تريده وكما تستطيع»[١].

ونأتي إلى أشهر زعيم هندي في هذا العصر المهاتما غاندي[٢] الذي يؤمن بكل مذهب أو لون أو معتقد أو كتاب؛ يؤمن بقداسة البقرة[٣] وبالتناسخ وبالتوراة وبالإنجيل، وبالقرآن، وبالكتب

---

(١) الثقافة الروحية في إنجيل برنابا: ص٤٠٩. وينظر فكر الهند: ص١٨١.

(٢) المهاتما غاندي (١٨٦٨-١٩٤٨م) فيلسوف وزعيم هندي مشهور. اسمه الحقيقي موهانداس كرامشاند.والمهاتما لقب أطلق عليه، ويعني النفس السامية. دعا إلى المقاومة السلمية في سبيل تحرير الهند، ولجأ إلى الإضراب عن الطعام في سبيل ذلك. اغتاله رجل هندوسي برهمي. ودور غاندي في ممالأة الإنجليز على حساب المسلمين، وسعيه إلى قيام حكم هندوسي يشمل القارة الهندية كلها ظاهر لا يخفى على أحد. ينظر: كفاح المسلمين في تحرير الهند، د. عبدالمنعم النمر، والمنجد: ص٣٨٧.

(٣) يقول غاندي عن سبب عبادته البقرة: «عندما أرى بقرة لا أعدّني أرى حيواناً؛ لأني أعبد البقرة وسأدافع عن عبادتها أمام العالم أجمع. وأمي البقرة تفضل أمي الحقيقية من عدة وجوه: فالأم الحقيقية ترضعنا مدة عام أو عامين، وتطلب منا خدمات طول العمر نظير هذا، ولكن أمنا البقرة تمنحنا اللبن دائماً ولا تطلب منا شيئاً مقابل ذلك سوى الطعام العادي. وعندما تمرض أمنا الحقيقية تكلفنا نفقات باهضة، ولكن أمنا البقرة لا نخسر لها شيئاً ذا بال. وعندما تموت الأم الحقيقية نتكلف بجنازتها مبالغ طائلة، وعندما تموت أمنا البقرة تعود علينا بالنفع كما كانت تفعل وهي حية لأننا نتفع بكل جزء من جسمها حتى العظم والجلد والقرون.. =

الزرادشتية. .. هذا بالإضافة إلى تقديسه لكتب الهند المتباينة المعتقد، وللحشرات، والحية، والدويبة الصغيرة، والعصفور، والفأر. .. وسواء أكان مدهشاً أم غير منطقي أو ما أشبه. .. فالهندوكية لا تغلق على نفسها بل ارتضت البوذية والمدارس المنشقة والإسلام والمسيحية[(١)]، فقد «كان غاندي يعتبر الأديان متساوية بالنسبة له، وشبهها بأنها زهور جميلة من حديقة واحدة أو أنها فروع من شجرة سحرية واحدة؛ لذا فكلها متساوية من ناحية الصدق والحقيقة»[(٢)].

ويكشف غاندي في كتابه المعنون بـ "السيرة الذاتية" أن السنوات الثلاث (١٨٨٨-١٨٩١م) التي قضاها في لندن لدراسة القانون جعلته يدرك وحدة الأديان جميعها وكان ما تأثر به على نحو خاص في ذلك الوقت هو التشديد الديني على أهمية الحب والتخلي عن الغرور، والطمع والأثرة، وهذا في نظره أسمى أشكال الدين، والذي أكد المسيح وكرشنا دعوتهما إليه. ومن خلال ما سبق بنى غاندي فلسفته في الحياة مدعماً ذلك بتأثير المبادىء القديمة للدارما- وتعني: التمسك بالاستقامة- والأهمسا "اللاأذى" على طفولته وصباه، من خلال اتصالاته بالمسيحيين والمسلمين[(٣)].

= إن ملايين الهنود يتوجهون للبقرة بالعبادة والإجلال. وأنا أعد نفسي واحداً من هؤلاء الملايين» عن كتاب: من أجل فكر عالمي موحد، محمد بديع رسلان: ص٣٤-٣٥.

(١) ينظر الفلسفات الهندية: ص٨١.

(٢) ينظر مقال القديس الذي حرر الهند، تهاني عبد العزيز: مجلة (الرجل اليوم)ع٣، ١/ ٩/ ٢٠٠٤م: ص١٣٥.

(٣) ينظر الفكر الشرقي القديم، جون كولر: ص١٧١. وينظر كتاب غاندي "قصة تجاربي مع الحقيقة": ص١٦٣-١٦٧، ١٨٨-١٩١. ومن المعلوم أن غاندي =

يقول غاندي: «إذا كانت الفيدا وحياً من عند الله؛ فلِمَ لا يكون التوراة والقرآن وحياً أيضاً»[١]. ويقول غاندي: «درست القرآن واليهودية والمسيحية وديانة زرادشت، وتوصلت إلى هذه النتيجة وهي أن جميع المذاهب صحيحة»[٢]. ويقول: «جميعنا مسلمون لكننا أيضاً هندوس ومسيحيون»[٣].

والهندوس- ومنهم غاندي- ليست لهم عقيدة رئيسة بعينها ولا يتقيدون بعقيدة خاصة، لذلك يسهل عليهم الإيمان بالله وبغيره من الآلهة الكثيرة من القوى الطبيعية وغيرها، يقول غاندي: «من حظ الديانة الهندوسية أنها ليست لها عقيدة رئيسة، فإذا سئلت عنها فأقول: إن عقيدتها هي عدم التعصب والبحث عن الحق بطرق حسنة وأما الاعتقاد بوجود الخالق فهو هندوسي سواء آمن أم لم يؤمن»[٤].

وقال في موضع آخر من كتابه (هندو دهرم): «من حسن حظ الديانة الهندوسية أنها تخلت عن كل عقيدة ولكنها محيطة بجميع

= قد احتك ببعض دعاة وحدة الأديان الهنود السابق ذكرهم، كما ذكر ذلك في كتابه: "قصة تجاربي مع الحقيقة": ص٢٧٦-٢٧٧.

(١) قصة تجاربي مع الحقيقة، المهاتما غاندي: ص١٦٥. والفيدا من كتب الهندوس المقدسة، وذكر الدكتور رءووف شلبي في كتابه "الأديان القديمة" ص٩٦ أن الأصح نطقها: الويدا. والفيدا تعني: المعرفة، وهي كلمة سنسكريتية مشتقة من الأصل "فيد" بمعنى: يعرف.(فكر الهند: ص٢٦، والفكر الشرقي القديم، ص٣٥، الحاشية).

(٢) من أجل حوار بين الحضارات، روجيه غارودي: ص١٨١.

(٣) في مقال له بعنوان: "التسامح الديني" ضمن كتاب صورة الهند، ترجمة عدنان بغجاتي: ص١٣٢.

(٤) فصول في أديان الهند، محمد ضياء الرحمن الأعظمي: ص١٥-١٦.

العقائد الرئيسية، والجواهر الأساسية للأديان الأخرى»[(١)].

وأخيراً وليس آخراً يدعو الفيلسوف الهندي المعاصر سرفبالي رادا كرشنا[(٢)] إلى انفتاح الأديان بعضها على بعض؛ حيث إن التجزئة الدينية تقف عثرة في سبيل حضارة عالمية واحدة كما يدعو إلى أخوة بين الأديان المختلفة؛ لأنها متشابهة ومصدرها واحد، وإلى وحدة بين الأديان أساسها الكليات المشتركة، والإله الواحد[(٣)]. ويقول في خلاصة تجربته الدينية، والتي انتهت به إلى نوع من وحدة الوجود العقلية بين الله والإنسان، وكان من نتائجها قوله بوحدة الأديان من منظار وحدة الوجود، متبعاً في ذلك أسلافه من الفلاسفة على اختلاف مللهم ومعتقداتهم: «المقدس يقع فينا وخارجنا، ليس الله تماماً متعالياً، ولا تماماً صادراً؛ ولكي نحقق هذا المظهر المزدوج تقال أشياء متناقضة، إنه الظلمة المقدسة كما أنه النور الذي لا يحصر. ويظهر الفلاسفة أنه لا يوجد حد يقسم الإنسان عن الحقيقي، إن وحدة الإنسان والله هي الفكرة العقلية للأسطورة الفلسفية العظيمة التي نزلت إليها من الإوبانيشاد ومن أفلاطون. ونعتبر أرسطو وأفلوطين وشامكارا واسبينوزا وبرادلي وغيرهم شهوداً لها. لا يوجد تناقض أساسي بين

---

(١) المرجع السابق: ص١٦.

(٢) د. سرفبالي رادا كرشنا Sarvepalli Radhakrishnan (١٨٨٨-١٩٧٥م) فيلسوف هندي معاصر ولد في مدينة مدراس بالهند، صار أستاذاً في الديانات الهندوكية والبوذية والجاينية في عدة جامعات في دول متفرقة. اشتغل لاحقاً في المجال السياسي حتى أصبح رئيساً للجمهورية الهندية (١٩٦٢-١٩٦٧م)، ينظر الموسوعة الفلسفية، عبدالرحمن بدوي: ١/ ٥١٣-٥١٥.

(٣) ينظر الموسوعة الفلسفية، عبدالرحمن بدوي: ١/ ٥١٣-٥١٥.

فكرة الله الفلسفية روحاً تتضمن الكل، وبين الفكر التعبدي لإله شخصي يوقظ فينا العاطفة الدينية. الفكرة الشخصية تنمي مظهر التجربة الروحية التي يمكن أن نعتبر أنها تكمل الحاجات الإنسانية»[١].

ثانياً- وحدة الأديان عند السيخ (السيكه):

قبل أكثر من خمسمائة عام مضت ظهر شخص يدعى (كبير)[٢]، أكد أن كل دين يحتوي على وظيفة معينة في أي مكان وجد هذا الدين، ولفظ الله الذي يذكر بعديد الألفاظ من الأتباع للأديان على أنه الله، أو راما، أو كرشنا، والمسجد وبيوت العبادات الأخرى مثل بيوت الأصنام الهندوسية كلها متساوية مقدسة طاهرة بزعمه؛ لأنها كلها تعلم الحب نحو الله، كما تعلمنا أن اللقاء مع الله حيثما نولي وجوهنا[٣].وقد قام في أثناء المعارك التي قادها سكان الهند الشمالية في وجه حكامهم المسلمين بتنظيم أخوية دينية تستند أساساً عليه وعلى تلميذه الكبير ناناك اللاهوري[٤]، ترتفع فوق الخلافات بين الإسلام

(١) من كتاب له بعنوان الفكر الفلسفي الهندي: ص٦٩٨. ألفه بالاشتراك مع د. شارلزموز.

(٢) النّسّاج كبير (Kabir) (١٤٤٠-١٥١٨م) وهو تلميذ رئيسي لرامانندا. ويحيط الغموض بمولد (كبير) كما تغلف الأساطير حياته وموته، وتصفه بعض المصادر بأنه ابن لأرملة من البراهمة، قام على تربيته أحد الغزالين المسلمين، وتأثر بالطريقة الصوفية الشيشتية. ينظر فكر الهند: ص١٧٦-١٧٧، وتاريخ السيخ الديني والسياسي: ص٣٤.

(٣) ينظر التفكير الديني في العالم قبل الإسلام: ص٣٢٠-٣٢١.

(٤) نانك (١٤٦٩-١٥٣٩م) ولد في البنجاب قرب لاهور في بيت هندوكي. أتقن اللغات المختلفة، وانكب على دراسة الديانات المتعددة في الهند، وتذكر بعض المصادر التاريخية أن نانك ذهب إلى مكة للحج. ينظر الهندوس والسيخ، محمد الشيباني: ص١١-١٤، ومعجم الفلاسفة: ص٦٧٠.

والهندوسية، ومن هذه الأخوية انبثقت طائفة السيخ-وكلمة السيخ تعني التلميذ، أو التابع.

كانت العقيدة الهندوسية هي القاعدة والأساس في محاولة (كبير) الانتقائية التلفيقية. وقد تضمنت محاولته الانتقائية التلفيقية بين الإسلام والهندوسية: عناصر مشتركة، مثل اعترافه بالإسلام كعقيدة لها ثقلها وتأثيرها في الهند، ومثل اعترافه بإله منزه، وقد يعبد تحت اسم (راما) وهو في نفس الوقت (رحيم) أحد أسماء الله في الإسلام، والاثنان اسمان مختلفان لإله واحد.

وفي محاولته التلفيقية هذه يرفض كبير الطقوس الظاهرية التي تميزت بها العقيدتان مثل الصلاة والحج وغيرهما في الإسلام، وتقديس الأصنام وتقديم القرابين والحج إلى الأماكن المقدسة وغير ذلك في الهندوسية؛ لأنها غير ذات جدوى في نظره. وأكد أن دين الحب والخلاص مع الابتعاد عن كل زيف وباطل وخداع ونفاق وقسوة هو الطريق المؤدي إلى الله الذي هو نفس الخالق بالنسبة للهندوس أو المسلمين(١).

وبعد النساج كبير، قام تلميذه نانك-الذي يعتبر المؤسس الفعلي للسيخية- بالدعوة إلى وحدة عقيدة كل الناس، ففي رأيه أن اعتقاد المسلمين بوحدانية الله لا يختلف عن اعتقاد الهندوس لفشنو إله الخير. كما مزج السيخية بين تصوف كبير الإسلامي وبين الهندوكية، وأدمج نانك في كتابه الذي يقدسه السيخ "ادي جرنته" (AdiGranth) قصائد

---

(١) ينظر تاريخ السيخ الديني والسياسي: ص٣٥.

صوفي مسلم هو فريد شكر كَنجي[١].

يقول نانك: «إن الهنادك لهم ست مدارس فكرية، وكل مدرسة لها مؤسسها والمنتمون إليها، وجميع المؤسسين ينهلون من معين واحد وإن اختلفت مظاهرها وتقاليدها وعاداتها. فأية مدرسة تؤمن بالخالق وعظمته وقدرته فاقبلها كأنها هي ضالتك المنشودة. فإن في ذلك تطوراً ورقياً. ألا ترى أن الشمس واحدة والجو مختلف. أيها نانك: إن الله واحد، وإن اختلفت أشكال عبادته، وتعددت مظاهر خلقه»[٢].

ويقول الزعيم السيخي كوبند سنغ[٣]: «لا فرق بين مندر "معبد الهنادك"، ومسجد "مصلى المسلمين" وبين عبادة الهنادك وصلاة المسلمين»[٤].

ثالثاً- وحدة الأديان عند الكونفوشيوسية[٥]:

يرى كونفوشيوس[٦] أن طيبة القلب الإنساني هي أساس العلاقات

(١) ينظر الهندوسية البوذيةالسيخية، للسحمراني: ص١١٤. وتاريخ التصوف الإسلامي، د. عبدالرحمن بدوي: ص٢٥

(٢) فصول في أديان الهند، محمد ضياء الرحمن الأعظمي: ص١٧١.

(٣) لم أجد له ترجمة.

(٤) فصول في أديان الهند: ص١٧١.

(٥) نسبة إلى كونفوشيوس وعقيدتهم هي عقيدة قدماء الصين الوثنية، وتقوم على عبادة ثلاثة أشياء: السماء، والأرواح المسيطرة على ظواهر الأشياء، وأرواح الآباء والأجداد، وهم- في الجملة- لا يؤمنون بجنة ولا نار، ولا ثواب ولا عقاب، وزادوا عليهم بتأليههم كونفوشيوس. ينظر الفكر الشرقي، د.يونج شوون كيم: ص٩٣-١١٠

(٦) كونفوشيوس هو الاسم اللاتيني لـ كونج فو تزو (٥٥١-٤٧٩ق.م). مصلح صيني ذو مذهب أخلاقي إنساني أكثر منه صاحب عقيدة، وذو فلسفة دنيوية عملية أكثر =

الإنسانية كافة كما أن القدرة على حب الآخرين- من خلال طيبة القلب الإنساني- تشكل جوهر الإنسانية وعبر عن كل ما سبق بلفظ هو "جين Jen" والذي يطلق أيضاً على الخير والفضيلة والحب، وهو لفظ متعلق بالشعور والتفكير(١).

وفي وجهة نظر كونفوشيوس- التي عبر عنها منشيوس(٢)- والقائلة إن الإنسانية الحقة لا يمكنها احتمال معاناة الآخرين، ومن ثم فإنها تتحرك للتخفيف من حدة معاناتهم. والمشاركة الإنسانية التي تشكل جوهر الحب تبدأ بين الآباء والأبناء، ولكن لأنها سمة شاملة من سمات الطبيعة البشرية فإنه يمكن بالتغذية الحريصة توسيع نطاقها لتشمل الناس جميعاً، بل إنه في عصر الوحدة العظيمة سيتم توسيع نطاق هذا الحب ليشمل كل الكائنات كشفقة مترعة بالرحمة(٣). وهذه النزعة الإنسانية عند كونفوشيوس لا تبالي باختلاف العقائد بقدر اهتمامها بالإنسان ذاته.

ولم تقتصر النزعة إلى وحدة الأديان على الكونفوشيوسية فحسب؛

= منها نزعة دينية، لا تزال الكونفوشيوسية الديانة الرسمية للصين منذ أكثر من ألفي عام. ينظر الفكر الشرقي، د. يونج شوون كيم: ص٩٣-١١٠.

(١) ينظر الفكر الشرقي القديم، جون كولر: ص٣٥٠.

(٢) منشيوس الاسم اللاتيني للفيلسوف الصيني: مونغ كو (أو مونغ تسو) ولد سنة (٣٧٢ق.م) أشهر كاتب أخلاقي في المدرسة الكونفوشيوسية، عاصر حفيد كونفوشيوس: كونغ كي، وتتلمذ عليه. سلك طريقة كونفوشيوس في التنقل من مكان إلى آخر يعلم وينشر آراءه.، توفي سنة (٢٨٩ق.م) ينظر معجم الفلاسفة: ص٦٥٥.

(٣) ينظر الفكر الشرقي القديم، جون كولر: ص٤٢٨.

بل إن المذهب الصيني القديم كان ينزع إلى التسامح والمحبة والتساوي، بدلاً عن التفرقة العقائدية والمعارضة الأيدلوجية؛ إذ أن السعي إلى إدراك الكمال قد قاد العقل الصيني إلى إدراك نسبيبة الجزئيات داخل الكل العام(١).

أيضاً، في العصر الحديث دعا المفكر الصيني كانج يووي(٢) إلى ما دعا إليه إمامه كونفوشيوس من وحدة إنسانية شاملة للشعوب مهما اختلفت أعراقها وتباينت مذاهبها(٣).

رابعاً- وحدة الأديان عند اليابانيين:

غلب على الديانات في اليابان طابع شعبي تلفيقي من عدة ديانات أهمها الشنتوية والبوذية القديمة، بالإضافة إلى المسيحية، وإن كانت متأخرة جداً في قدومها إلى اليابان بالإضافة إلى قلة عدد أتباعها. ومن أشهر العقائد في اليابان ديانة الشنتو(٤)، وهي ديانة مبسطة ولا تطالب أتباعها بطقوس خاصة ومعقدة كما أنها على استعداد للتعايش مع أي

(١) ينظر الفكر الشرقي، د.يونج شوون كيم: ص٩١.

(٢) كانج يو وي Wei -Yu -Kang (١٨٥٦-١٩٢٨م) فيلسوف ومصلح صيني معاصر، ومن كبار صانعي النهضة الصينية. حاول التوفيق بين الكونفوشيوسية وبين الأفكار الغربية إلا أن محاولاته أُجهضت. ينظر معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي: ص٥١٧. والفكر الشرقي القديم، جون كولر: ص٤٢٦.

(٣) ينظر الفكر الشرقي القديم، جون كولر: ص٤٢٧-٤٢٨.

(٤) الشنتو كلمة صينية الأصل من مقطعين: Shen-Toa شين تعني روح أو إله، وتاو تعني طريق، والشنتو إذاً معناها: طريق الإله. والدلالة نفسها أو المعنى نفسه في التعبير الياباني الأصل Kami-No-Michi "كامي- نو- ميتشي" وهو بالعربية كذلك طريق الإله أو الآلهة. ينظر: الشنتوية الكونفوشية، أسعد السحمراني: ص١١.

مذهب وافد[١].

وتقوم عقيدة الشنتو على تعدد غير محدد للإلهة التي تسمى كامي التي هي القوة الأساسية في مظاهر الطبيعة فالكل مقدس من الكواكب إلى الأنهار إلى الأجداد والسلف إلى الأباطرة فضلاً عن الطيور والوحوش والنباتات... فكل شيء مبجّل ويبعث على الرهبة يستحق العبادة لأن كامي تحل فيه[٢]. وفي ديانة تنريكيو[٣]إحدى ديانات اليابان، يبذل أصحابها في الوقت الحالي جهوداً أكبر للتوحيد بين الآلهة في اليابان بحيث تتكامل في ألوهية واحدة[٤].

أيضاً فإن ديانة جماعة أموتو Omoto هي مؤشر للطابع التلفيقي البارز لقدر كبير من الفكر الديني الحديث في اليابان، حيث توحي تعاليم هذه الجماعة بالوحدانية تارة، ثم نراها تؤكد أن المذهب يقوم على نظرة للإله تشمل في آن معاً كل تناقضات الوحدانية ووحدة الوجود (أو شمول الألوهية) وتعدد الألهة، وهي تؤكد الغاية منها عندما تزعم أن جميع ديانات العالم قد بشرت "بالأموتو"[٥].

---

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٣٧٣.

(٢) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر: ص٣٧١-٣٧٢.

(٣) أي ديانة الحكم السماوية (Tenrikyo) أسستها اليابانية: نكياما ميكي Nakayama Miki (١٧٩٨-١٨٨٧م) وهي كاهنة بوذية، تنتقلت بين المعابد البوذية، تتعبد فيها بحسب الوثنية البوذية، وفي: ٢٦/ ١٠/ ١٨٣٨م، ادعت هذه الكاهنة أن الإله حل فيها، وأنها أتت بدين جديد، يقوم على تعدد الآلهة. وعندما ماتت هذه الكاهنة زعم أتباعها أنها صعدت إلى السماء. ينظر المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص٣٩٦-٣٩٧.

(٤) ينظر المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٣٩٦-٣٩٧.

(٥) المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٣٩٩.

كذلك نجد أن حركة "سيكو- نو- آي" (Seicho-no-Ie)(١) وهي حركة تنزع إلى القول بوحدة الوجود، تزعم أنها حركة غير طائفية تسعى نحو الحقيقة، تقول تعاليمها: إن جميع الأديان صدرت عن إله واحد كُلِّي. وترى هذه الجماعة أنه لا يوجد سوى كائن واحد حقيقي، أطلقوا عليه اسم "جيسو Jisso"، أما جميع الموجودات الأخرى فهي من نتاج فكر الإنسان الخاص. والوجود الحقيقي عندهم هو: الكامي (الإله الروح) عند متعبدي الشنتو، ويمكن أن يكون هو "بوذا" أو أميدا (النور اللامتناهي) عند البوذيين، والمسيح عند المسيحيين(٢). وهذا القول قريب من قول المتصوفة في الحقيقة المحمدية.

خامساً- وحدة الأديان عند المغول:

جاء في ترجمة منكَو بن تولوي بن جنكيز خان (منكَوقاآن)(٣) أنه كان متجرداً من التعصب الديني، فكان لا يفرق بين طائفة وأخرى، وعامل المسيحين والمسلمين والبوذيين على قدم المساواة(٤) «وعلى الرغم من أنه كان يدين بعقيدة أسلافه الشامانية، فإنه كان يشهد الأعياد

---

(١) أي بيت النماء. ولقد أسس هذه الجماعة تانجوشي ماساهارو Taniguchi Masaharu عام (١٩٢٨م). ينظر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٤٠١.

(٢) المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٤٠١.

(٣) منكَو (قاآن، وتعني الخليفة) الابن الأكبر لتولوي بن جنكيز خان من أم نصرانية، الملقب "بملك الأقطار السبعة" تولى حكم المغول سنة (٦٣٧هـ) وهو يعد الثالث من بين حكام المغول بعد جده جنكيز خان، وعمه أوكتاي بن جنكيز خان. توفي سنة (٦٥٥هـ). ينظر جامع التواريخ: تاريخ خلفاء جنكيز خان، الهمداني: ص١٩٤-٢٢٦، تلفيق الأخبار وتلقيح الآثار، الرمزي: ١/ ٣٨٦.

(٤) المغول في التاريخ، د.فؤاد عبدالمعطي الصياد: ص٢١٠.

البوذية والمسيحية والإسلامية دون تفرقة أو تمييز، إذ أسلم بوجود إله واحد يعبده كل إنسان حسبما شاء»[١]. أيضاً فإن أخوه قوبيلاي[٢]- الذي كان يدين بالبوذية- ترك الحرية لاتباع الأديان من البوذيين والكونفوشيوسيين والمسيحيين والمسلمين، وبناء على أمره: تُرجمت أجزاء من القرآن الكريم، والإنجيل، والتوراة، وتعليمات بوذا إلى اللغة المغولية سعياً منه لجمع هذه المعتقدات في دين واحد[٣]. ويقال إن جنكيز خان[٤] كان على دين الشامان[٥] أسلافه الأقدمين، لكنه في

---

(١) تاريخ الحروب الصليبية، ستيفن رنسيمان: ٣/ ٥٠٩.

(٢) قوبيلاي (قاآن) الابن الرابع لتولوي بن جنكيز خان تولى عرش المغول سنة (٦٥٨هـ) وعمره (٤٦) سنة، شهد حكمه في أوله نزاعاً مع أخيه أريق بوكا، انتهى بمبايعة أخيه له سنة (٦٦٢هـ). يعتبر من أطول حكام المغول حكماً إذ توفي سنة (٦٩٥هـ). ينظر جامع التواريخ: تاريخ خلفاء جنكيز خان: ص٢٢٧-٣١٠، وتاريخ الإسلام (حوادث ووفيات ٦٢١-٦٣٠): ص١٨٧.

(٣) ينظر المغول في التاريخ: ص٢٢١. و"الحقيقة بنت زمانها: مقارنة الأديان عند ابن كمونة" فريدريش نيفونر، بحث منشور في مجلة الاجتهاد، ع٢٨/ س٧/ صيف عام ١٤١٦هـ-١٩٩٥م: ص١٦٣-١٦٥. وقد ذكر الرحالة الإيطالي ماركو باولو في رحلته المشهورة أن المغول لا يلتزمون بدين محدد بل الأديان في نظرهم سواء. والرحلة مطبوعة ومترجمة إلى عدة لغات منها العربية.

(٤) جنيكز خان، اسمه الأصلي: تيموجين بن يشوكي، لم يكن للتتار ذكر قبله، استولى على ممالك كثيرة من بلاد المسلمين ومن غيرهم، وكان أول ظهوره وحكمه سنة (٥٩٩هـ). وأما حربه على المسلمين كانت سنة (٦١٦هـ)بعد أن قتل نائبُ خوارزم شاه علي إيران تجارَ المغول الذين بعثهم جنكيز خان، واستولى على بضائعهم. وضع جنكيز خان للمغول كتاباً أسماه "الياساق" يعظمونه كتعظيم المسلمين للقرآن، ويحتكمون إليه. توفي سنة ٦٢٤هـ، وتولى الحكم بعده أوكتاي الابن الثالث من أبنائه الكبار. ينظر تاريخ فاتح العالم (جهان كَشاي) ١/ ٦٩-١٨٠، البداية والنهاية: ١٧/ ١٥٩. وموسوعة العلوم الاجتماعية، ميشيل مان: ص٤٦٢.

(٥) الشامانية (Shamanis) مصطلح منغولي الأصل يطلق على ديانة وثنية ترتكز =

الوقت نفسه لم يكن يتعصب لدين بعينه بل كان يحترم جميع الأديان، ويحضر الحفلات الدينية التي يقيمها الرعايا كل على مقتضى شريعته(١).

فحقيقة الأمر: أن المغول لم يكن لهم دين واحد بعينه يعتنقونه، ويجمعون عليه بل كانت طوائفهم تتنازع خليطاً من الديانات المختلفة ما بين شامانية وبوذية ومسيحية وإسلام. يقول ابن تيمية عن التتار: «وكذلك الأكابر من وزرائهم وغيرهم يجعلون دين الإسلام كدين اليهود والنصارى، وأن هذه كلها طرق إلى الله بمنزلة المذاهب الأربعة عند المسلمين»(٢).

بل إن بعض المسلمين ممن عاش تحت حكم المغول تأثروا بمثل هذه الآراء، إما تقية من المغول، وإما غير ذلك، فهذا القاضي حميد الدين سابق السمرقندي يقول للسلطان قاآن قوبيلاي البوذي: «أنت

= على السحر. نشأت في وسط آسيا وسيبريا، ثم انتشرت في أفريقيا وأندونيسيا واليابان، وعند قبائل الأسكيمو القاطنين في القارة القطبية الشمالية. والشامانية تستند على تعظيم شخص يسمونه: الشامان (Shaman) يزعم أتباعه أن لديه قدرات تأتي من الاتصال المباشر بما وراء الطبيعة، وغالبها من الأحلام والإيحاءات. وهو بالمعنى المتعارف عليه والدارج: كاهن أو عراف ومن على شاكلتهما. ينظر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٢٨، والمعجم الموسوعي للديانات والعقائد، تعريب: د.سهيل زكار: ٢/ ٥١٩، وموسوعة العلوم الاجتماعية، ميشيل مان: ص٤٦٢.

(١) ينظر المغول في التاريخ: ص٣٣٥. وهذا الرأي أشار إليه ابن العبري في تاريخ الزمان: ص٢٣٧-٢٣٩. وبالمناسبة فإن ابن العبري-وهو نصراني- عند ذكره للمغول ينسب تفوقهم وانتصاراتهم إلى مخالطتهم لرهبان النصارى، وإيمانهم بالنصرانية، وهو قول بين الرمزي في "تلفيق الأخبار وتلقيح الآثار": ١/ ٣٥٥-٣٥٨. تهافته وكذبه.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية: ٢٨/ ٥٢٣.

لست مشركاً لأنك تكتب اسم الله الأعظم في مقدمة الفرمان. أما المشرك فهو من لا يعرف الله، ويجعل له شريكاً، وينكر وجود الله العظيم»(١).

سادساً- وحدة الأديان في الديانات الفارسية:

على الرغم من تعدد آلهة قدماء الإيرانيين؛ إلا أنهم كانوا يؤمنون بوجود إله واحد يكمن وراء الآلهة المتنوعة، ويتشكل بأشكالها، وهذه الآلهة مجال أو مظاهر للإله الحقيقي الواحد، فهي جديرة بالعبادة؛ لأنها تمثل الإله في صوره المختلفة(٢). ونلمس إلى حد بعيد وحدة الأديان في ديانتين من أهم الديانات التي تأثر بها الفرس:

١- عند الزرادشتية:

يذكر المؤرخون عن زدارشت(٣) أنه يرى أنه ليس في العالم إلا إله

---

(١) جامع التواريخ: تاريخ خلفاء جنكيز خان، : ص٢٩٠-٢٩١. والقاضي حميد الدين السمرقندي لم أجد له ترجمة.

(٢) ينظر ميثالوجيا الكون المؤلّه، د. طلعت مراد بدر: ص ٨١-٨٢.

(٣) زرادشت بن أسبيمان: مصلح ديني إيراني ادعى النبوة، عاش بين عامي (٦٦٠-٥٨٣ ق.م تقريباً) في أذربيجان. يرى زرادشت أن النور والظلمة أصلان متضادان هما مبدأ موجودات العالم، وحصلت التراكيب من امتزاجهما، وحدثت الصور من التراكيب المختلفة، والباري تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما، وهو الذي مزجهما وخلطهما لحكمة رآها. وربما جعل زرادشت النور أصلاً، وقال إن وجوده وجود حقيقي، وأما الظلمة فتتبعه كالظل، وهما يتقاومان ويتغالبان، إلى أن يغلب النور الظلمة، والخير الشر، ثم يتخلص الخير إلى عالمه، والشر ينحط إلى عالمه؛ وذلك هو سبب الخلاص. ينظر مروج الذهب، للمسعودي: ١/ ٢٣٥. والملل والنحل، للشهرستاني: ١/ ٢٣٦،واعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للرازي: ص١٢٠. ولا تزال الديانة الزرادشتية موجودة إلى الآن في أنحاء متفرقة من =

واحد، وأن غيره من الآلهة ليست إلا مظاهر له وصفات من صفاته[١]. وهذا يعني إيمان زرادشت بوحدة الأديان من منظار وحدة الوجود. وهذا يتضح في تقديسه النار، والعناصر الأربعة، وكان يوصي تابعيه بتقديس المنزل وما فيه من بشر، والأرض والهيكل؛ لأن الإله- بزعم زرادشت- متحد وحالّ بها، ومحتوٍ للوجود كله، ومنه تفيض الأشياء، وهو أصل كل شيء وكل فكرة، وعندما تفيض من نوره الأشكال المتعددة، تكون بمثابة مرآة لذاته. لذا كانت كل الأشياء محلاً للعبادة والتقديس، طالما أنها مظاهر يتخفى من خلفها الإله بزعمه[٢].

٢- عند المانوية:

وفي الديانات المانوية، ولدى مؤسسها ماني[٣] نوع من التركيب بين تصورات إيرانية وبابلية، بالإضافة إلى عناصر بوذية ومسيحية وكانت رغبة ماني، هي أن ينشىء عقيدة للسلام، ذات صفة عالمية عن طريق

= إيران، ويحتفلون سنوياً بعيد النار، وهو من طقوس الديانة الزرادشتية؛ يحتفل به عشية آخر الثلاثاء قبل رأس السنة الإيرانية الذي يصادف (٢١) مارس. ينظر مجلة المجتمع، العدد (١٣٤٤) ٢٠/ ١٢/ ١٤١٩هـ. الموافق ٦/ ٤/ ١٩٩٩م: ص١٣.

(١) ينظر قصة الحضارة، ول ديورانت: ٢/ ٤٢٥.

(٢) ينظر الملل والنحل: ١/ ٢٤٠، ٢٤٣-٢٤٤، وميثالوجيا الكون المؤلّه، د. طلعت مراد بدر: ص ٨٢-٨٤.

(٣) ماني بن فاتك المجوسي المولود في فارس عام (٢١٦م-٢٧٩م)، ظهر في زمن الملك الفارسي سابورا بن أزدشير الذي آمن به، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة الكليم عليه السلام. وزعم أن العالم مركب من أصلين قديمين أزليين هما: النور، والظلمة. ولما انتهت نوبة الملك إلى بهرام بن هرمز بن سابور قتله وبعض أتباعه، وتفرق الباقون. ينظر الملل والنحل: ١/ ٢٤٤. واعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ص١٢١.

صهر تعاليم الحكمة القديمة فأعلن نفسه نبياً بديانة جديدة اختار عناصرها من الزرادشتية- ديانته الأصلية- والبوذية واليهودية والمسيحية، وضمنها معاً ليخلق الديانة الكاملة[١]. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولهذا كان ماني الذي- ينتسب إليه المانوية- أحدث ديناً مركباً من دين المجوس، ودين النصارى»[٢].

سابعاً- وحدة الأديان عند قدماء المصريين:

وقع للشعب المصري القديم من العقائد المختلفة ما لم يقع لغيره، فقد تمثل الدين في كل مرحلة من مراحله وفي كل شكل من أشكاله، وجمعت معابدهم صوراً كثيراً ومتعددة لآلهتهم المعبودة جنباً إلى جنب. وتقبل قدماء المصريين هذا الكم الهائل للإله دونما إنكار، فعبدوا النبات بأشكاله المختلفة، وعبدوا الحيوانات بأنواعها المتعددة وعبدوا البشر، والسماء وما تحويه من كواكب ونجوم، وعبدوا الشمس والقمر، بل كانت صفات أحد الآلهة تنسب أحياناً إلى إله آخر، وكان أحياناً يندمج إلهان أو أكثر، أو يتحدان ويشكلان إلهاً واحداً، ومرات يجلبون آلهة من القرى أو المدن النائية، بل حتى من البلاد الأجنبية ويتخذونها آلهة لهم، وقالوا إن كل شيء يستحق العبادة؛ لأن في كل شيء جزءاً من صفات الألوهية، فما الخالق عندهم إلا ذوات متنوعة، وما تعدد المعبودات إلا أمر ظاهري؛ وهذا بحد ذاته تطبيق عملي لوحدة الأديان. ومع هذا كله؛ فلا يبدو أن تعايش ديانات متعددة في

---

(١) ينظر الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٢٤٤. تاريخ الكنيسة، جون لوريمر: ٢/ ١٠٦. موجز تاريخ الأديان، فيلسيان شالي: ص ١٣٨.

(٢) قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم، شيخ الإسلام ابن تيمية: ص١٦٧.

مصر قد نتجت عنه مشاكلات؛ وذلك لأن الديانة التقليدية- مثل العديد من الديانات متعددة الآلهة- تتميز بالتسامح وقبول الآلهة الأخرى. كما لا تؤدي السيادة المعترف بها في وقت ما لهذا الإله أو ذاك مثل (رع أو آمون) أبداً إلى استبعاد الآخرين. إذ لا ينكر أبداً تنوع الصور التي يمكن للإله أن يتقلدها. كما لم تستبعد أبداً الديانات الأجنبية إذ كان يمكن للأجانب القادمين إلى مصر أن يمارسوا طقوسهم. كما أدت الاتصالات المستمرة المعقودة مع بعض البلاد الأجنبية (سوريا - فلسطين بالذات) أن يدخل المصريون آلهة أجنبية في عالم آلهتهم[(١)].

وقد أنشأ أحد الكهنة قصيدة قصيرة أوضح بها مبدأ وحدة الأديان السائد آنذاك، جاء فيها: «كل ما يصدر من ذهن أو فهم المعبودات أو الأهالي أو الحيوانات أو الأفاعي أو جميع المخلوقات المفكرة والآمرة هو نتيجة إرادة هذا المعبود»[(٢)].

ويؤكد بعض الباحثين المعاصرين أن اخناتون[(٣)] - أحد حكام مصر

(١) ينظر مصر البطلمية والرومانية، فرانسواز دونان، ضمن كتاب الآلهة والناس في مصر: ص٢٩٣. وينظر قصة الحضارة، ول ديورانت: ٢/ ١٥٥-١٦٧، والمعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر: ص٦٥-٧٤. ولقد ماثل قدماءُ اليونان (الإغريق) المصريين في المعتقدات نوعاً وكماً، ينظر المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر: ٨٧-٩٢. وتاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، جيمس هنري برستد: ص٢٣٦-٢٣٧.

(٢) تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، جيمس هنري برستد: ص٢٣٦.

(٣) أمنحوتب الرابع، وعرف باسم أخناتون، تولى حكم مصر بعد أبيه "أمنحوتب الثالث" عام (١٣٨٠ق.م)، كان يميل إلى الشعر والفلسفة، ولم يكن كأبيه في حسن تصريف أمور مملكته، فعمت الفوضى البلاد،، وتمزقت الولايات. توفي عام (١٣٦٢ق.م) وعمره (٣٠) سنة. ينظر: قصة الحضارة: ٢/ ١٦٨، والمنجد: ص٧١.

القديمة- كان يضع الخطة لدين عالمي ملهم، وفي مجاله ينتظم العالم كله؛ لذا سعى في البداية للتوفيق بين المعتقدات الدينية المتعارضة ثم لجأ إلى تقليص العدد الكبير من الأشكال المقدسة إلى مظهر واحد لأتون وهو قرص الشمس بأشعته، كما اقتصرت مجموعة أسماء الآلهة المتروكة على اسم واحد مزدوج هو: رع، الذي يظهر نفسه قد أصبح أتون. ووسيطه الذي يعرفه ولا يعرفه أحد سواه هو: آخناتون. الذي يستطيع التوسط لتصبح هذه الآلهة، في متناول البشر ويكون شعارها : "لا إله إلا أتون وأخناتون رسوله»[١]، بزعمه.

ثامناً- وحدة الأديان عند الرومان:

كانت الإمبراطورية الرومانية- في فترة من تاريخها- تقوم على تعدد الأديان والاعتراف بها جميعاً، ويزعمون أن "إيزيس" آلهتهم الوثنية تقول عن نفسها في أحد النصوص من الفترة الرومانية: «أنا أم الأشياء جميعاً.. أنا الحقيقة الكامنة، وراء الآلهة والإلهات عندي يجتمعون في شكل واحد وهيئة واحدة.. يعبدني العالم بطرق شتى وتحت أسماء شتى»[٢].

كما لم يثر التوافق السلمي بين العبادات مشاكل بالنسبة للإغريق وأيضاً بالنسبة للرومان، إذ اعترفوا تماماً "بآلهة الآخرين" ولم يمانعوا أبداً في تبنيها عند وجودهم في الخارج، ومارسوا إذاً العبادات المصرية

---

(١) ينظر تطور الفكر والدين في مصر القديمة، جيمس هنري برستد: ص٤٤٥. وتاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، له أيضاً: ص٢٣٧-٢٥٠. وديانة مصر الفرعونية، إريك هور نونج: ص٢٥٦-٢٥٩، ٢٣٣.

(٢) لغز عشتار، فراس السواح: ص٢٧.

مثلما تشهد النقوش التذكارية العديدة المكتوبة باليونانية منذ القرن الأول بعد الفتح والموجهة إلى الآلهة المصرية، وذلك بالإضافة إلى "عبادة أجدادهم" وقد أحضروها معهم إلى مصر"[1]. ويصف أحد المؤرخين المشهورين وضع الأديان وتقبل الناس لها بقوله: «إن أنواع العبادات على اختلافها كانت سائدة في العالم الروماني. وكان الشعب يعتقدها كلها صحيحة، والفلاسفة يعتقدونها كلها خرافية، والحكام يعتقدونها نافعة مفيدة»[2].



(١) مصر البطلمية والرومانية، فرانسواز دونان- ضمن كتاب الآلهة والناس في مصر: ص٢٩٤.

(٢) مؤرخ أسماه الريحاني بـ "غِبُن" ينظر الريحانيات: ص٣٩.

المبحث الثالث

وحدة الأديان في الديانات الكتابية

اليهود شعب منغلق على نفسه، لا يختلط بغيره من الأمم وهم- بزعمهم- شعب الله المختار، وصفوة الله من خلقه. ودينهم هو الصواب، وأديان غيرهم باطلة بما فيها الإسلام وينظرون لغيرهم نظرة دونية ويسمونهم الأمميين[١]. فمن هذا الباب لم يكن مبدأ وحدة الأديان ظاهراً عندهم. جاء في التلمود: «النعيم لليهود، الجحيم لباقي الأمم.. لا يدخل الجنة إلا اليهود، أما الجحيم فهو مأوى الكفار»[٢].

أما المسيحية فقد امتصت كل ما استطاعت من الديانة اليهودية المحرفة، والفلسفة الإغريقية الوثنية، وتشكلت ديانة من هذا المزيج تطمح إلى أن تصبح الديانة العالمية. ولما كانت النصرانية أحدث من أغلب الأديان القائمة- ما عدا الإسلام- فإنها تتشابه مع الأديان السابقة تشابهاً غريباً فلها من كل عقيدة نصيب.

---

(١) ينظر التاريخ اليهودي: الديانة اليهودية وطأة ثلاثة آلاف سنة، إسرائيل شاحاك: ص١١-١٦، ٢٣-٢٥، والأصولية اليهودية، إيمانويل هيمان: ص٥٠-٨١. والأصولية اليهودية، إيان لوستك: ص ٨٥-١٠٤.

(٢) الكنز المرصود في قواعد التلمود، أوغسطين روهلينج: ص٦٨. والتلمود: كتاب مقدس عند اليهود ألفه أحبارهم، وكلمة التلمود تعني: الكتاب الذي يحتوي على التعاليم الشفوية. وهم يزعمون أنه وحي من الله، تلقاه موسى عليه السلام كما تلقى التوراة فوق الجبل، ويزعمون أن التلمود شرح للتوراة. ينظر المصدر نفسه: ص٤٧-٤٩.

يقول إندريه نايتون[١]: «يجب علينا أن نتذكر دائماً أن معظم الذين آمنوا بالمسيحية في بداياتها لم يكونوا يهوداً بل كانوا عبدة أصنام، ولا بد من الإشارة أيضاً إلى أن هؤلاء المؤمنين شهدوا فترة عصيبة محتدمة تساعد على تلفيقات كثيرة، ومما لا شك فيه أن هذه المسيحية وضعت المؤمنين بها على دروب الوثنية القديمة، ولعل أهم هذه الدروب الوثنية يتمثل بالاهتمام بالخلاص عن طريق مخلص أو وسيط»[٢].

ويقول: «نستطيع القول إن المسيحية بوجهها العام تبدو تلفيقية وثنية، وإنها برغم تنقيحها تبقى تلفيقية»[٣].

ويؤكد هذا أحد اللاهوتيين الجدد "هـ. لو كليرك": «إننا على علم بتلك النزعة التي لا تعترف بالطابع الأصيل للمسيحية، وتحاول أن ترد أصولها إلى الأديان الوثنية. طبعاً استعار المؤمنون من هنا وهناك بعض التفاصيل الوثنية أنى وجدوها»[٤].

لقد احترمت الكنيسة تقاليد الشعوب وحافظت على تنوع الطقوس في مختلف الطوائف. أيضاً فإن النصرانية- بادىء أمرها-كانت مضطهدة من قبل الدولة الرومانية، فلجأت إلى التسامح من باب واسع، وغضت النظر عن الأفكار الدخيلة على النصرانية في سبيل استقطاب أكبر عدد ممكن من الناس، وعلى رأسهم المفكرون والفلاسفة ونحوهم.

---

(١) أستاذ "علم الأديان المقارنة" في جامعات فرنسا لأكثر من ثلاثين عاماً، عكف ثلاث سنوات على تأليف كتابه "المفاتيح الوثنية للمسيحية" بين فيه مدى تغلغل الوثنيات في النصرانية. ينظر مقدمة كتاب الأصول الوثنية المسيحية: ص٧.

(٢) الأصول الوثنية للمسيحية، اندريه نايتون وآخرون: ص٢١.

(٣) الأصول الوثنية للمسيحية: ص٢٢.

(٤) الأصول الوثنية للمسيحية: ص٢٦، و"كليرك" لم أجد ترجمته.

لجأ بولس[١] في سبيل توحيد المسيحية مع غيرها من الأديان إلى إنشاء تكتل مسيحي يقوم على شعارين أساسيين هما: المسيح والصليب، ولا مانع أن تكون فيه أفكار وديانات مختلفة، ومتناقضة.

لذا- وفي سبيل جلب أكبر عدد من الشعوب للنصرانية- كان بولس يعرض المسيحية على أصحاب العقائد المختلفة بالصورة التي ترضي كل طرف؛ فترتب على ذلك أن دخلت هذه الشعوب الديانة الجديدة بعقائدهم وأفكارهم القديمة فكان لهذا أثره الخطير في النصرانية ولا يزال إلى وقتنا هذا.

يقول بولس: «فإني إذ كنت حراً من الجميع استعبدت نفسي للجميع لأربح الأكثرين فصرت لليهود كيهودي لأربح اليهود، وللذين تحت الناموس كأني تحت الناموس لأربح الذين تحت الناموس، وللذين بلا ناموس كأني بلا ناموس.. لأربح الذين بلا ناموس. صرت للضعفاء كضعيف لأربح الضعفاء. صرت للكل كل شيء لأخلّص على كل حال قوماً. وهذا أنا أفعله لأجل الإنجيل لأكون شريكاً فيه»[٢].

---

(١) "بولس" اسمه اليوناني، و"شاول" اسمه اليهودي قبل أن يدخل النصرانية. ولد بولس في طرطوس (وهي في تركيا حالياً) سنة (١٠ق.م) وتوفي مقتولاً سنة (٦٧م) لم يلتق بولس بعيسى عليه السلام ولم يعرفه، كان في بدء أمره شديداً على النصارى ويسعى لتسليمهم للحاكم الروماني، شاب الغموض والشك دخوله النصرانية. ولبولس دور كبير في تحريف النصرانية من ديانة توحيد إلى ديانة وثنية تؤمن بتعدد الآلهة، لفق عقائدها من وثنيات العالم القديم، وخرافاته وأساطيره، له ثلاث عشرة رسالة ضمن الكتاب المقدس عند النصارى. ينظر كتاب بولس وتحريف المسيحية، هيم ماكبي، ومعجم الكتاب المقدس: ص١٩٥، ٥٧٥.

(٢) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس: الإصحاح ٩ (١٩-٢٣).

ومثله ما جاء في أعمال الرسل لإصحاح (١٥) من اتفاق بولس وأتباعه على عدم إلزام الأمميين بالختان. وجاء في كتاب- نشره الفاتيكان سنة (١٩٦٨م) بعنوان (المسيحية عقيدة وعمل) ما يلي: «كان القديس بولس منذ بدء المسيحية ينصح لحديثي الإيمان أن يحتفظوا بما كانوا عليه من أحوال قبل إيمانهم بيسوع»[(١)].

ولو وقفنا- على سبيل المثال- عند ادعاء النصارى أن المسيح ابن الله لوجدنا أن أصل هذا موجود بعمق في الوثنيات القديمة: ففي الصين مثلاً نجد أن معظم السلالة الحاكمة كانت من أصل إلهي فيما يزعمون، وكذلك كان معظم الملوك السومريين والحثيين من أصل إلهي بزعمهم. وفي مصر كان الفراعنة أولاد إله الشمس آمون رع الذي "اتحد" مع الملكة واتخذ شكل ملك حاكم، كما زعم أولئك القوم[(٢)].

أيضاً فإن التأكيد على أن فكرة المسيح ابن الله كانت سبباً في انتشار المسيحية بين الوثنيين وعبدة الأصنام الذين كانوا يعايشون هذه الفكرة منذ فترات سحيقة[(٣)].

وفي القرن الرابع الميلادي تأكدت عقيدة التثليث النصرانية في مجمع نيقية، وكانت قبل ذلك ملتبسة ولم تذكر في الأناجيل الأربعة إلا قليلاً وإن وجدت في رسائل بولس، كان إعلان العقيدة الجديدة يهدف إلى إرضاء المسيحيين الجدد ذوي الأصول الوثنية، فالتثليث عقيدة

(١) المسيحية، أحمد شلبي: ص١٣٠.
(٢) ينظر الأصول الوثنية للمسيحية، أندريه نايتون وآخرون: ص٣٢.
(٣) ينظر الأصول الوثنية للمسيحية: ص ٣٨-٤٠.

قديمة جداً عند الوثنيين[١].

وفي عصر النهضة حصل ما هو أكثر تطرفاً في مجال التقارب الوثني المسيحي فكانت هناك مدرسة أخرى في روما في عصر البابا بولس الثاني يشرف عليها أحد الكاردينالات؛ وذلك للحوار الروحي مع الوثنيين كما يزعمون.

ووفقاً لإيمانهم فقد كانوا يقولون إن حقائق المسيحية الأساسية لا يمكن أن تكون قد غابت عن حكماء اليهود القديمة؛ بذلك كان بعث الحضارة الوثنية الغربية مرتبطاً في ذهن هؤلاء المفكرين برغبة شاملة في تجاوز الخلافات الهامشية. وفعلاً فقد كُتب نص في موضوع "**نحو دين شامل**" وثني مسيحي عنوانه "**التحالف الكاثوليكي**"، وذلك في مجمع بال[٢]؛ يبحث في العقائد المشتركة بين الطرفين المسيحي والوثني، وهي عقائد قديمة جداً في نظره. ويشير المؤرخون إلى أن تلك الفترة شهدت ثورة صامتة تبنت مؤلفات الراهب كوزانوس[٣] الذي كان يدعو إلى "دين واحد وشعائر مختلفة"، ويقول عن نفسه إنه ليس مسيحياً فقط بل إنه مسيحي أفلوطيني أيضاً. ولم يكن يتورع عن أن يعلن بأنه

---

(١) ينظر الأصول الوثنية للمسيحية: ص٤٣، وتاريخ الكنيسة، جون لوريمر: ٣/ ٤٤-٥٢. ودليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، جان كمبي: ص١١٩-١٢١. والجانب المظلم في التاريخ المسيحي، هيلين إيليربي: ص٣٤-٣٥، ٣٧، ٥٤، ٦٦، ١٥٩-١٧٤.

(٢) مجمع بال (Bale) انعقد بزعامة: مرتنيس الخامس سنة (١٤٣١م) ضم قليلاً من الأساقفة، وحضره كثير من رجال الأكليرس (طلاب اللاهوت والفلسفة) ومن الجامعيين، بعضهم من العلمانيين. وكان يعارض سلطة البابا المطلقة، ويدعو إلى توحيد الكنيسة، وتخفيض الضرائب. ينظر: دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة: ص٢١١-٢١٢.

(٣) لم أجد له ترجمة.

يؤمن بتعدد أشكال الألوهية وأن هذا التعدد- الذي قالت به الوثنية من قبل- كان تمهيداً للمسيحية[١].

فالمسيحية تكونت تاريخياً من عدة مذاهب تلفيقية، يجمعها اسم واحد، حتى قال (ت.س إليوت)[٢]: «تُكَيِّفُ المسيحيةُ نفسها باستمرار لِوضْع يُمكنُ معه الاعتقادُ بها»[٣].

ويقول فيليب حتي[٤]: «إن من كتبوا الإنجيل خلطوا بالمسيحية

---

(١) ينظر الأصول الوثنية المسيحية: ص٦٩-٧٠. وكان أبرز هذه المحاولات التي تمت في بدء عصر النهضة- بحسب التقسيم الغربي للتاريخ- محاولة المفكر البيزنطي المعروف: (بليثون جيور جيوس جيمستوس ١٣٥٥-١٤٥٠م) حيث حاول الجمع بين زرادشت والمسيح وأفلاطون، وكان يقول أنا إنسان مسيحي زارداشتي على أن هذه المحاولة ماتت بموته. انظر المرجع أعلاه، ص٦٩-٧٠. ومعجم الفلاسفة جورج طرابيشي: ص١٨٨-١٨٩.

(٢) توماس ستيرنس إليوت: شاعر وناقد أمريكي الأصل، ولد سنة (١٨٨٨م) في الولايات المتحدة وتخرج من جامعات: هارفارد، والسربون* بفرنسا، وأوكسفورد ببريطانيا. استقر عام (١٩١٤م) في لندن وأعلن أنه من الرعية الإنجليزية، اعتنق الكاثوليكية. أنتج مؤلفات كثيرة: مسرحيات، ودواوين شعرية، ودراسات نقدية. نال جائزة نوبل للأدب عام (١٩٤٨م)، يعتبر من رواد الأدب الغربي الحديث، كما أنه في شعره ينزع إلى الغموض. توفي سنة (١٩٦٥م). ينظر المعجم الأدبي، جبور عبدالنور: ص٥٩٩. والموسوعة العربية العالمية: ٢/ ٦٥١.

(٣) أسطورة تجسد الإله في المسيح، مجموعة من أساتذة اللاهوت في انجلترا: ص٢٣.

(٤) فيليب خوري حِتِّي: كاتب ومؤرخ ومستشرق أمريكي من أصل لبناني.ولد في لبنان سنة (١٣٠٤هـ-١٨٨٦م) تخرج من الجامعة الأمريكية ببيروت سنة (١٩٠٨م)، وحصل على الدكتوراة من جامعة كولومبيا سنة (١٩١٥م) وعُين أستاذاً لتاريخ العرب في الجامعة الأمريكية ببيروت، ثم انتقل إلى جامعة برنستون بأمريكا أستاذاً للغات السامية سنة (١٩٢٩م)، ثم رئيساً للجامعة نفسها سنة (١٩٤١م). له عدد =

أفكاراً يونانية مما ساعد في انتشارها في العالم كله إذ لم يكن الرومان ولا اليونان يقبلونها ما لم تكن بها عقائد يونانية»[(١)].

يقول القس ج. جلابير في كتابه "الكاثوليكية قبل يسوع المسيح" : «الديانة الكاثوليكية ما هي إلا امتداد للديانة البدائية.. والحق أنه لم يكن على الأمم أن تكتسب شيئاً غير معرفة التجسد والفداء بما هما حقيقتان واقعتان، ذلك أن هذه الأمم قد سبق لها وأن تلقت الوديعة التي اشتملت على جميع الحقائق الأخرى.. من المناسب أن نعتبر هذا الوحي الذي كانت تجهله الوثنية قد ظل مع ذلك بنقائه، ولربما بجميع كمالاته مختفياً وراء الأسرار القديمة»[(٢)].

وقدم ليبنتز[(٣)] لرجل الدين (آرنو)[(٤)] صيغة تلفيقية للصلاة تجمع بين

= كبير من المؤلفات أغلبها في التاريخ. توفي سنة (١٣٩٩هـ - ١٩٧٨م). ينظر: تتمة الأعلام، محمد خير رمضان يوسف: ٢/ ١٨.

(١) تاريخ الإنجيل والكنيسة، أحمد إدريس: ص٥٢، عن تاريخ سوريا، فيليب حتى: ص٣٣.

(٢) الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، فرتجوف شيئون: ص ٨٧ (الحاشية).

(٣) غوتفريد فلهلم ليبنتز (لابنتيز): فيلسوف ألماني، عالم بالرياضيات ولاهوتي ودبلوماسي، ولد في مدينة لايبتزغ سنة (١٦٤٦م)، غلب عليه الجانب الموسوعي في التأليف فلم يخل فن إلا وكتب فيه. توفي سنة (١٧١٦م). والرجل له وجه صليبي استعماري، فهو صاحب مشروع غزو مصر الذي قدم للويس الرابع عشر، وهو المشروع الذي قام به نابليون بعد قرن تقريباً، كما كان من دعاة القضاء الكامل على دولة الخلافة العثمانية، ينظر: معجم الفلاسفة، ص٥٧٨. والولع الفرنسي بمصر (مع النص غير المنشور الذي قدمه ليبنتنز للويس الرابع عشر)، أحمد يوسف.

(٤) أنطوان ارنو الملقب بآرنو الكبير لاهوتي فرنسي. ولد في باريس سنة (١٦١٢م) =

مفاهيم يهودية ومسيحية وإسلامية من أجل إرضاء جميع أطراف هذه الديانات[١].

أيضاً سعى ليبنتز- لدى ملك السويد[٢] في تحويل الصين إلى المسيحية لا بواسطة إيضاح خطأ العقائد الصينية في نظره؛ بل بتبيان أوجه الشبه بين دياناتهم وبين المسيحية مستعيناً بفكرة الوحدة الجوهرية للفكر البشري[٣].

وفي رسالة كتبها البابا غريغوريوس السابع[٤]، إلى الأمير

= نال الدكتوراه من السوربون سنة (١٦٤٣م) وسِيمَ كاهنا في كلية اللاهوت، كانت له آراء تخالف الآراء المتعصبة في الكنيسة الكاثوليكية، طرد على إثرها من كلية اللاهوت سنة (١٦٥٣م) مات عام (١٦٩٤م). ينظر معجم الفلاسفة: ص٦٠.

(١) ينظر: فلسفة العقائد المسيحية قراءة نقدية في لاهوت ليبتز/ محمد عثمان الخشت: ص ٢١، ٤٨-٤٩.

(٢) شارل الثاني عشر (١٦٨٢-١٧١٨م)، حكم السويد سنة (١٦٩٧م) من أشهر ملوك أوربا في عصره، وأشدهم بأساً، قاتل الدنمركيين والبولونيين والروس وتغلب عليهم. قتل في معركة مع النروج. (المنجد: ص٣٢٦).

(٣) فلسفة العقائد المسيحية قراءة نقدية في لاهوت ليبتز/ محمد عثمان الخشت: ص٢٢، عن أزمة الضمير الأووبي، بول هازار: ص٢٣٥. وينظر معجم الفلاسفة، لجورج طرابيشي: ص٥٨١-٥٨٢.

(٤) البابا غريغوريوس السابع، اسمه هلدربراند، ولد سنة (١٠٢٣م) وتولى رعاية الكنيسة الكاثوليكية سنة (١٠٧٣م). كان يتمتع بسلطان يفوق حاكم روما، سعى لمقاومة الفساد المنتشر في الكنيسة، وإلى منع تدخل السلطة المدنية في شؤون الكنيسة، كان له دور في إذكاء الحروب الصليبية ضد المسلمين، لدرجة إعلانه: «اللعنة على كل رجل يرد سيفه ويرجعه عن سفك الدماء» مات في المنفى سنة (١٠٨٥م). ينظر تاريخ الكنيسة، جون لوريمر: ٤/ ٢٧. والجانب المظلم في التاريخ المسيحي، هيلين إيليربي: ص٧٩، ودليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة: ص١٧٤.

الجزائري "الناصر الحمادي"[١] سنة (١٠٧٦م)، يقول فيها: «هناك حسنة متبادلة بيننا دون سائر الشعوب ذلك أننا نعترف ونؤمن بإله واحد، وإن يكن بطرق مختلفة، ونحن نمجده ونعبده كل يوم كخالق مدبر للعالم»[٢].

ويقرر الكردينال نيقولا دي كويز[٣] أن الحقيقة الواحدة متفرقة في سائر الأديان، ولهذا يمكن لشعائرها أن تعد ذات أهمية ثانوية، وكتب في (١٤٥٣م) سنة سقوط القسطنطينية على يد الفاتحين العثمانيين- حواراً أدخل فيه حوالي عشرين شخصية تمثل الأديان والفرق والمذاهب المختلفة بهدف إقامة "السلام الدائم للأديان" عن طريق مجمع شمولي مقره مدينة القدس، المدينة التي سبق أن تعايشت فيها الأديان التوحيدية الثلاثة: اليهودية والنصرانية والإسلام، وهذا التجمع يؤدي إلى قبول تنوع كبير للشعائر طالما أنها جميعاً خاضعة للقاعدة الأساسية لحب الله واليوم الآخر[٤].

---

(١) ناصر بن علنَّاس (أعلى الناس) بن حماد الصنهاجي، خامس أمراء بني حماد في شمال أفريقيا، تولى حكم قلعة بني حماد في حدود سنة (٤٥٤هـ-١٠٦٢م)، اتسعت مملكته حتى شملت القيروان، وبنى مدينة بجاية، وبها توفي سنة (٤٨١-١٠٨٨م). ينظر سير أعلام النبلاء: ١٨/ ٥٩٧. المنجد: ص٥٦٩.

(٢) الإسلام في الفكر الأوربي، ألبرت حوراني: ص١٩.

(٣) لاهوتي ألماني، ولد سنة (١٤٠٠م) شارك في مجمع بال بصفته كاهنا. وكان عضواً في اللجنة التي كونها المجمع لتوحيد الكنيستين الشرقية والغربية. عينه البابا نيقولاوس الخامس كاردينالا سنة (١٤٤٩م) مات في الطريق للانضمام إلى بيوس الثاني الذي كان يهييء حملة صليبية على الفاتحين العثمانيين، ودفن في روما سنة (١٤٦٤م). ينظر ملحق موسوعة الفلسفة: ص٣٤٥. ومعجم الفلاسفة: ص٦٨٢.

(٤) الدين الطبيعي، جاكلين لاغريه: ص٣٥-٢٦. وينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، =

ويرى روبرت فرجسون[١] أن الله هو المسيطر على ضمير كل إنسان؛ ولهذا فإن الحق الطبيعي لكل إنسان أن يختار بأي دين يؤمن وبأية عبادة يأخذ[٢].

ونزعة وحدة الأديان عند النصارى امتدت حتى هذه العصر، فيقول فيلسيان شالي: «إن الدين الوحيد الذي يمكن أن يرضي الضمير اليوم إرضاء كاملاً هو دين عالمي تساهم في إنشائه كل الديانات الخاصة»[٣].

ويقرر روجيه أرنلديز أنه لا بد من الخروج عن إطار الأديان الثلاثة، وعدم التقيد بتعاليم رسول واحد بالذات حتى يمكن تكوين ديانة عالمية تسع الجميع[٤].

وتظهر النزعة إلى توحيد الأديان عند القس الألماني هانس كونج ففي تعليقه على ما جاء في توصيات المؤتمر الكنسي الثاني (١٩٦٤م) من أن البشر الذين لم يعرفوا الإنجيل المسيحي بغير ذنب منهم ولكنهم يراعون الله وضميرهم ويحاولون تطبيق ما أمر الله، سوف يدخلون الجنة، قال: «هذه الفقرة تنطبق على اليهود والمسيحيين والمسلمين؛

= يوسف كرم: ص١٠-١٢. وملحق موسوعة الفلسفة، د. عبدالرحمن بدوي: ص٣٤٥-٣٤٨.

(١) لم أجد له ترجمة.

(٢) رسالة في التسامح، جون لوك.مقدمة المحقق د.عبدالرحمن بدوي: ص٣٠. وينظر ملحق موسوعة الفلسفة: ص٥٨-٦٣ (مادة: التسامح).

(٣) موجز تاريخ الأديان: ص٢٩٨، وينظر الكتاب نفسه: ص٣٠١-٣٠٢.

(٤) ينظر رسل ثلاثة لإله واحد: ص٩. والكتاب كله من عنوانه إلى خاتمته دعوة للوحدة بين الأديان، ويدعو في الخاتمة إلى ديانة عالمية هي خليط من اليهودية والنصرانية والهندوكية بالإضافة إلى الإسلام، تسع الناس جميعاً وتوحد بين البشر.

بمعنى كل من يؤمن بالله وبما أوحى إلى إبراهيم عليه السلام»[١].

ويرى أن الأساس الذي يجمع بين اليهود والمسيحين والمسلمين هو الأمر بالطاعة المطلقة لله[٢].

وقد أكد في مواضع من كتابه بصدق نبوة محمد ﷺ وأن القرآن كلام الله حقيقة وليس من عند محمد كما يزعم النصارى[٣]. على أنه في طريقة تقرير أن القرآن كلام الله ما يفيد بشرية اللفظ من النبي ﷺ دون المعنى بزعمه[٤].

فهانس كونج يعتبر أن لكل دين من الأديان الثلاثة نصيباً من الصحة، وأن احتكار الحقيقة والصحة على دين واحد باعتباره الدين الحق، غير منطقي وغير سليم، كذلك يرى أن تنصهر الديانات الثلاث في دين واحد[٥].

إن المعهد الذي يديره هانس كونج يسعى إلى وحدة بين الأديان وتسمى هذه النقلة في عمل المعهد بـ "مرحلة ما بعد العصر الحديث"، وهذه الوحدة تتمثل في إبراز ما تتفق فيه الديانات الثلاث وما يجمعها والتركيز عليه، وترك ما يفرقها من كل الأطراف المشتركة[٦].

---

(١) التوحيد والنبوة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام، هانس كونج، جوزيف فان إس: ص٣٠.
(٢) ينظر التوحيد والنبوة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام: ص٤٥.
(٣) ينظر المرجع السابق: ص٦٣، ٣١-٣٤.
(٤) ينظر المرجع السابق: ص١٠٢.
(٥) ينظر المرجع السابق: ص١٧٩-١٨٠.
(٦) ينظر المرجع السابق: ص١٨٠.

ومن المستشرقين النصارى دعاة وحدة الأديان: الفرنسي لويس ماسينيون[(١)] الذي دعا إلى وحدة بين الديانات الكتابية الثلاث من خلال فكرة الدين الإبراهيمي، وضمن العبادة المشتركة للإله الواحد. ومن هذا المنطلق رأى ماسنيون أن مستقبل المسلمين يتعلق بمدى وفائهم "للتقليد الإبراهيمي" (نسبة إلى إبراهيم عليه السلام). وبحسب رأي ماسينيون فإن الإسلام جاء بمنزلة ضمير لليهودية والمسيحية. وهو يشكل وحدة عقائدية تجتمع مع اليهودية والنصرانية في إبراهيم عليه السلام؛ ولكون الإسلام يعترف بنبوة المسيح عليه السلام؛ ومصداقية نسبية للنصرانية كدين؛ لذا من الواجب على النصرانية بحسب رأي ماسنيون أن تعترف بالمصداقية النسبية للقرآن، والاعتراف المشروط بنبوة محمد. ويرى أن أفضل من يمثل الإسلام هم الصوفية وخصوصاً الحلاج الذي مات وهو يؤمن بوحدة الأديان. ويقدم ماسنيون الحلاج بوصفه أحد الدعاة، المعبرين بدقة عن وحدة الأديان، والذين يتجاوزون أهواء وتحزبات الفرق والنحل المتعارضة والمتصارعة في الإسلام، ويخلص ماسنيون إلى التصور التالي: إنه بين المسيحيين والمسلمين يوجد إمكان حقيقي للتفاهم الديني المتبادل «في العبادة المشتركة للإله الواحد»[(٢)].

(١) مستشرق فرنسي، ولد سنة (١٨٨٣م) في باريس، له اهتمام كبير بالتصوف الإسلامي، وكانت أطروحته في الدكتوراة بعنوان: "مأساة الحلاج: شهيد التصوف الإسلامي". نشر بعض المخطوطات الخاصة بالمتصوفة، تنقل بين البلدان الإسلامية، ودرَّس في الجامعة المصرية، وكان عضواً في مجمعي اللغة العربية بالقاهرة ودمشق، توفي في باريس سنة (١٩٦٢م). ينظر موسوعة المستشرقين، د. عبدالرحمن بدوي: ص٣٦٣. الأعلام: ٥/ ٢٤٧.

(٢) ينظر الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، أليكسي جورافسكي: ص١٢٠-١٢٦، والأعلام للزركلي: ٥/ ٢٤٧. وموسوعة المستشرقين، =

وظهرت في هذا العصر حركة مشبوهة تدعو لتوحيد الأديان تسمى المونية. وزعيم هذه الحركة شخص كوري الأصل يدعى صن موون[(١)] الذي سعى إلى تكوين ديانة عالمية جديدة، يقول صن موون: «الله الآن يطيح بالمسيحية ويؤسس ديانة جديدة»[(٢)] ويؤكد موون لأتباعه أن «عليهم أن يختاروا بين أديانهم الأصلية وكنيسته»[(٣)].

= بدوي: ص٣٦٤، وبحث: رالف بريبانتي بعنوان "الإسلام والغرب تعاون أم صدام" المنشور في مجلة "إسلامية المعرفة" العدد (٢٠) ربيع ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م: ص٣٠-٣١. والإسلام في الفكر الأوربي، ألبرت حوراني: ص٥٨-٦٢، ١٥٨.

(١) يونغ ميونغ موون، الذي غيّر اسمه لاحقاً إلى: صن ميونغ موون (Sun Myung Moon, وتعني: الشمس والقمر المنيران. وهذا لقب تشتم منه رائحة الألوهية). ولد مون في عام ١٩٢٠م، في كوريا (الشمالية) من عائلة تنتسب إلى الكنيسة المشيخية الإنجيلية النصرانية. وفي صباح يوم أحد من عام (١٩٣٦م) زعم أن المسيح ظهر له حين كان يصلي، وأخبره أنه خليفته لإكمال الرسالة، وأنه سيد المجيء الثاني (وقد زعم موون مؤخراً أن بوذا ومحمداً ﷺ صادقاً على رسالته). ذهب بعد ذلك لليابان للدراسة، ثم عاد إلى كوريا (الشمالية) سنة (١٩٤٦م)، وانضم إلى مجموعة دينية تحض على الأخذ بالوحي السري؛ تنتظر الظهور الوشيك للمسيح الجديد. أسس مون في مستهل الخمسينات كنيسة توحيد النصرانية العالمية في سيئول. ونشر كتابه (المبادىء الإلهية) سنة (١٩٥٧م) الذي عرض فيه مبادئه الدينية ويبرر رسالته منطلقاً من تفسيراته للكتاب المقدس عند النصارى. واعترفت كوريا الجنوبية بمذهبه سنة (١٩٦٣م). ثم بدأ جولات متعددة في العالم لنشر مذهبه استقر بعدها في الولايات المتحدة الأمريكية وأصبح له أتباعه هناك، إلا أن أكثر أتباعه هم في كوريا الجنوبية. ينظر: صن ميونغ موون والكنيسة الموحدة، جيمز بيور نستاند: ص ٩-٢٢، ٤٧-٤٨. والكنيسة الموحدة، ولتر مارتن: ص٩٣-٩٩، ١٠٨.

(٢) صن ميونغ موون والكنيسة الموحدة، جيمز بيور نستاند: ص٥٩.

(٣) المرجع السابق: ص٥٩.

هذه الديانة- التي يدعو إليها صن موون بحماس- تنطلق من فهم جديد للكتاب المقدس عند النصارى من أهم ركائزه إنكار ألوهية المسيح، وتستمد أصولها من ديانات سماوية الأصل، وهي اليهودية والإسلام، ومن ديانات وضعية مثل البوذية والهندوكية. بهدف إيجاد تنسيق تفاهم وتعاون بين الديانات في العالم، وتوحيدها في وحدة روحية واحدة وصهرها في ديانة شاملة للبشرية جمعاء بقيادة نبي هذه الديانة صن موون الكوري. وكان أتباع مون في تركيا يرون أن الخلاف بين الأديان مثله مثل الخلاف بين المذاهب الفقهية بين المسلمين[(١)].

ونأتي إلى النصارى العرب حيث قال بوحدة الأديان بعض أعلامهم:

يقول الريحاني[(٢)]: «إن أديان الشرق وإن اختلفت عرضاً، فذات جوهر واحد»[(٣)].

فلم يعد- عند الريحاني- ثمة فرق ما بين: المسّيحية، والإسلام،

(١) ينظر صن ميونغ موون والكنيسة الموحدة، جيمز بيور نستاند: ص٤٨-٤٩، ٥٣، ٥٧-٦١. الكنيسة الموحدة، ولتر مارتن: ص١٠٥-١٠٩. والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة: ٢/ ٦٦٩-٦٧٤.

(٢) أمين فارس أنطون يوسف البجاني، نصراني من لبنان، ولد في لبنان سنة (١٢٩٣هـ-١٨٧٦م) وتعلم في لبنان ثم رحل إلى أمريكا وهو في الحادية عشرة مع عمّ له، ثم عاد إلى لبنان ودرس شيئاً من قواعد اللغة العربية، وحفظ كثيراً من لزوميات المعري، قام برحلات كثيرة إلى الوطن العربي، دونها في مؤلفاته، وظل يتردد بين الشام وأمريكا طيلة خمسين عاماً، حتى توفي في قريته التي ولد فيها سنة (١٣٥٩هـ-١٩٤٠م). ينظر الأعلام: ٢/ ١٨.

(٣) الريحانيات: ص٤١١.

والبوذية، والهندوسية والتاوية.. فهذه كلها مجرد أثواب مختلفة لعقيدة واحدة، يقول الريحاني: «ما المسيحية والإسلام والبوذية سوى أثواب مختلفة لعقيدة واحدة الجوهر، والأثواب لا تهمني»(١).

ويرى الريحاني أن في كتب العالم المقدسة بعض آثار سماوية توضح له حرفاً من اسم الله في الفيدا، وآخر في "الزند آفستا" وثالثاً في الإنجيل، ورابعاً في القرآن(٢).

ويقول الريحاني موضحاً هويته الذاتية: «هذه الشخصية هي عنصرياً: سامية، آرية أي آشورية، إيرانية، يونانية، عربية.. وهي دينيا: بعلية، آدونيسية، توحيدية، مسيحية، إسلامية، صوفية»(٣).

ويؤكد الريحاني أن العقائد تفرق، وأن الحقيقة تكمن في الاجتماع وعدم التفرق؛ لأن الحقيقة ليست حكراً على دين دون آخر بل هي مشاع للجميع: «الحقيقة الأزلية في كل الأديان واحدة. الحقيقة تجمع والعقائد تفرق.. الحقيقة متعددة موزعة مبعثرة نثرها الله في العالم فأثمر منها حتى في قلب نيرون(٤)، وفي صدر أبي لهب»(٥). ويقول: «الله لا

---

(١) الريحانيات: ص٢٨١. وينظر الكتاب نفسه: ص٣٥٩.

(٢) الفكر الديني في الأدب المهجري: ٢/ ٤٩٦، عن كتاب " خالد" للريحاني: ٢٢٩-٢٣٠.

(٣) الريحانيات: ص٣٠. ويقصد بـ"بعلية" نسبة إلى "بعل" أحد آلهة المشركين، و"آدونيسية" أحد آلهة اليونان.

(٤) إمبراطور روماني عاش بين عامي (٣٧-٦٨م) مات والده صغيراً فتبناه الإمبراطور الروماني كلوديوس تولى الحكم سنة (٥٤م). اتبع في البدء نصائح معلمه الفيلسوف سينيكا، ثم طغى وقتل أمه وزوجته، واضطهد النصارى، واتهمهم بإحراق روما سنة (٦٤م) وقام بإعدامهم. ينظر الموسوعة العربية العالمية: ٢٥/ ٦٢٢. والمنجد: ص٥٨٣.

(٥) بذور للزارعين، أمين الريحاني: ص٢٤٥.

يفضل أمة ولا طائفة على أخرى. . .إن من سار حسب الشرائع الطبيعية فعمل الخير، وابتعد عن الشر كما يرشده عقله، ولو لم يتوصل إلى معرفة الدين الحقيقي؛ فإنه لا يهلك؛ لأن الله رؤوف ورأفته لا منتهى لها. وما الدين التوحيدي؛ إلا دين واحد، فكلنا نتحد بالرب وكلنا نعبد إلهاً واحداً»(١).

وجبران خليل جبران(٢) يرى نفسه موحداً وجد «الحقيقة مع بوذا ويسوع ومحمد» وقال إن الأديان «كلها تؤدي إلى الطريق» وهو يقول لأخيه الإنسان: «أحبك ساجداً في جامعك، وراكعاً في هيكلك، ومصلياً في كنيستك، فأنت وأنا ابن دين واحد هو الروح، وزعماء فروع هذا الدين أصابع ملتصقة في يد لألوهية المشيرة إلى كمال النفس»(٣).

ويقول جبران: «وتقول فكرتكم: الموسوية، البرهمية، البوذية، المسيحية، الإسلام. أما فكرتي فتقول: ليس هناك سوى دين واحد مجرد مطلق تعددت مظاهره، وظل مجرداً، وتشعبت سبله؛ ولكن مثلما تتفرع الأصابع من الكف الواحدة، وتقول فكرتكم: الكافر، المشرك، الدهري، الخارجي، الزنديق. أما فكرتي فتقول: الحائر، التائه،

---

(١) الريحانيات، أمين الريحاني: ص٣٩-٤٠، وينظر الكتاب نفسه: ص٤١-٤٢، ٤٥-٤٦.

(٢) جبران خليل ميخائيل سعد جبران: من أدباء المهجر وشعرائهم، ولد في لبنان سنة (١٣٠٠هـ-١٨٨٣م) تعلم ببيروت، وأقام ثلاث سنوات في باريس درس فيها الفنون، ثم رحل إلى أمريكا في حدود سنة (١٩١١م) وسكن نيويورك إلى أن توفي بها سنة (١٣٤٩هـ-١٩٣١م). ينظر الأعلام: ٢/ ١١٠. الموسوعة العربية العالمية: ٨/ ١٩٨.

(٣) الفكر الديني في الأدب المهجري: ٢/ ٦٦٧-٦٦٨.

الضعيف، الضرير، اليتيم بعقله وروحه»[١].

ويؤمن **ميخائيل نعيمة**[٢] بوحدة الحقيقة، وأن أجزاءها موزعة على الأديان، وكل دين ليس الحقيقة كلها بل هو بعض الحقيقة، ويتمنى «لو أن الأديان خففت من غلوائها في احتكار الحقيقة»[٣].

ويقول **إيليا أبو ماضي**[٤] **مخاطباً كمال جنبلاط**:

والطائفيةُ أنت أوَلُ مِعْوَلٍ ... في سورها ثابر على تهديمها
حتى تعود وواحدٌ أقنومُها ... ويحلُّ روحُ الله في أُقنومِها[٥]

وهكذا يتمنى أبو ماضي ديناً يوحد الناس ويزيل منهم التعصب والطائفية وينشر التسامح والمحبة والأخوة، دين يجتمع فيه الدرزي مع النصراني مع المسلم وغيرهم.

---

(١) نصوص خارج المجموعة، جبران خليل جبران: ص٩٠.
(٢) ميخائيل يوسف نعيمه: شاعر وأديب لبناني، ولد في لبنان سنة (١٣٠٧هـ-١٨٨٩م)، ودرس في الناصرة بفلسطين، وفي الاتحاد السوفيتي وفي أمريكا، اشترك مع إيليا أبو ماضي، وجبران وغيرهم في إنشاء رابطة لشعراء المهجر سميت: الرابطة القلمية في نيويورك سنة (١٩٢٠م) وقد حملت هذه الرابطة لواء التجديد في الشعر العربي، توفي سنة (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م). ينظر: ميخائيل نعيمة، ثريا ملحس: ١٩١-١٩٨. وتتمة الأعلام: ٢/ ١٩٢.
(٣) في مهب الريح، ميخائيل نعيمة: ص٦٩.
(٤) إيليا أبو ماضي: من كبار شعراء المهجر. ولد في قرية "المحيدثة" بلبنان سنة (١٣٠٦هـ-١٨٨٩م) أولع من صغره بالأدب والشعر، هاجر إلى أمريكا سنة (١٩١١م) واستقر في نيويورك إلى أن توفي بها. أصدر هناك جريدة "السمير". توفي سنة (١٣٧٧هـ-١٩٥٧م). ينظر: إيليا أبو ماضي بين الشرق والغرب، د. سالم المعوش. والشعر العربي في المهجر، د. إحسان عباس، د. محمد نجم: ص١٣٣.
(٥) ديوان إيليا أبوماضي، شرح وتقديم ودراسة، حجر العاصي: ص٣٣٩.

ويقول إيليا أبو ماضي في دعوة لدين الحب:

ما كان أحوجَ سوريًا إلى بطلٍ   يَرُدُّ بالسيف عنها كل مُفترس
ولا يزال بها والسيفُ في يده   حتى يُطهرها من كل ذي دَنَس
ويَجعَلُ الحب دين القاطنين بها   دينٌ يُقَرِّبُ بين البيت والقدس
حتى أرى ضاربَ الناقوسِ يُطربُه   صوتُ الأذين وهذا رنةُ الجرس[(١)]

ودعا الأنبا شنودة إلى تأليف كتب دينية مشتركة بواسطة رجال الدين المسلمين والنصارى لتدريسها للطلبة المسلمين والنصارى على حد سواء[(٢)].

كما عقدت صلاة مشتركة برئاسة البابا يوحنا بولس الثاني في مطلع القرن الميلادي الجديد ضمت ممثلين عن الديانات: الإسلامية، واليهودية، والبوذية، والهندوكية، والسيخية، والزرادشتية، والعديد من ممثلي ديانات إفريقيا التقليدية، بالإضافة إلى النصرانية الممثلة في البابا، وذلك من أجل خلق جو رائعاً للقاء الأديان يعبق بالإيمان في عالم الإنسان. ويعد هذا اللقاء الثالث من نوعه بعد لقاء عام **١٩٨٦**م، وعام **١٩٩٣**م[(٣)].

---

(١) ديوان إليا أبو ماضي: ص٢٤٧. وللوقوف على أمثلة أخرى: ينظر: الاتجاه القومي في الشعر العربي الحديث، عمر دقاق، وكتاب محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة، للشيخ سليمان الخراشي: ٣٦٠-٣٧١.

(٢) شبهات وانحرافات في التفكير الإسلامي المعاصر، توفيق وهبة: ص٢٠٥. كما أن الكاتب القبطي: إدوارد غالي الذهبي، له كتاب بعنوان "معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي" في المبحث الثالث منه الموسوم "وحدة الدين الإلهي" يقر بأن الأديان واحدة، ولا فرق بين الإسلام والنصرانية، مستدلاً بآيات وأحاديث لا تدل على مراده.

(٣) ينظر مقال القس عوض أبو ساحلة الأسبوعي المنشور في موقع جريدة =

وقال البابا يوحنا بولس الثاني أثناء الاحتفال بعيد البشارة[(١)] النصراني، وتقدمه جموع المصلين النصارى في مدينة الناصرة بفلسطين، يوم ٢٥/ ٣/ ٢٠٠٠م: «الديانات ليست حدوداً وحواجز بين الناس، بل هي مقوية لأخوة البشر. طرق الله هي هذه: محبة الإنسان لأخيه الإنسان»[(٢)].

في حين أصدر مجلس بطارقة الشرق الكاثوليك (CPC) بياناً بمناسبة عيد الميلاد (١٩٩٤م) أسماه "معا أمام الله في سبيل الإنسان والمجتمع" دعا فيه إلى اتحاد روحي باسم الله بين المسلمين والنصارى، وعيش مشترك من غير صدام أو حوار، بل عيش فيه لقاء صميم في الإيمان بالله الواحد الأحد، على حد تعبير المجلس[(٣)].

= القدس المقدسية (النصرانية) الأسبوعية على شبكة الانترنت عدد يوم الأحد ٢٠/ ١/ ٢٠٠٢م. وينظر كتاب الإبطال لنظرية الخلط بين الأديان، للشيخ بكر أبو زيد: ص٢٤.

(١) عيد طقسيّ يقام في ٢٥ آذار (مارس) قبل عيد الميلاد بتسعة أشهر، وتُحيى فيه ذكرى تبشير مريم العذراء على يد الملاك جبرائيل؛ بأنها ستصبح أم المسيح. ينظر معجم الإيمان المسيحي: ص٣٣٩.

(٢) موقع رسائل مجلس كنيسة اللاتين، مقال البطريرك اللاتين: ميشيل صباح، بمناسبة عيد البشارة، في ٢٥/ ٣/ ٢٠٠١م: lb/church/latin/ messages/announciation .

(٣) عن موقع المجلس: .org. lb/opusliarabe/3letterpastOral.htm. والموقعون على البيان هم: ١-اسطفانوس الثاني غطاس بطريرك الإسكندرية والكرازة المرقسية للأقباط الكاثوليك. ٢-مكسيموس الخامس حكيم بطريرك إنطاكية وسائر المشرق والإسكندرية والقدس للروم الملكيين الكاثوليك. ٣-مار اغناطيوس انطوان الثاني حايك بطريرك انطاكية للسريان الكاثوليك ٤-مار روفائيل الأول بيدا ويد بطريك بابل للكلدان. ٥-يوحنا بطرس الثامن عشر كسباريان بطريرك قليقة للأرمن الكاثوليك. ٦- ميشيل صباح بطريرك القدس للاتين.

المبحث الرابع

وحدة الأديان في الفرق والمذاهب الباطنية

الباطنية لفظ عام تدخل تحته جميع الفرق القائمة على فكرة الظاهر والباطن. ويجمعهم السعي إلى إبطال العقيدة الإسلامية، وتقويض الشرع وهدم أحكامه. وتحقيق هذه التسمية في عقائدهم هي دعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صوراً جلية، وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معينة، وأن من تقاعد عقله عن الغوص في الخفايا والأسرار، والبواطن والأغوار، وقنع بظواهرها مسارعاً إلى الاغترار، كان تحت الأواصر والأغلال معني بالأوزار والأثقال. وأرادوا بـ "الأغلال" التكليفات الشرعية، فإن من ارتقى إلى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح منْ أعبائه. وغرضهم الأقصى إبطال الشرائع فإنهم إذا انتزعوا عن العقائد موجب الظواهر قدروا على الحكم بدعوى الباطن على حسب ما يوجب الانسلاخ عن قواعد الدين، إذ سقطت الثقة بموجب الألفاظ الصريحة فلا يبقى للشرع عصام يرجع إليه ويعول عليه[1].

وتشترك معظم الفرق الباطنية فيما يلي: الانتساب إلى إمام

---

(١) ينظر فضائح الباطنية، للغزالي: ص٩. وللتوسع ينظر كشف أسرار الباطنية للحمادي، القرامطة لابن الجوزي، ذكر مذاهب الفرق لليافعي، بيان مذهب الباطنية للديلمي، مشكاة الأنوار للعلوي، البرهان، للسكسكي.

معصوم، على خلاف في درجة تقديسه بينها، ما بين مؤله، وما بين ولاية متصرفة في البلاد والعباد، إلى ادعاء النبوة، وختم الرسالة. وفي الاعتقاد بحلول الإله في أجساد البشر. كما تشترك في إسقاط التكاليف الشرعية، وذلك بنفيها كلياً، أو بتأويلها إلى أقوال وأفعال يقوم بها الأتباع. أيضاً في استمدادهم مجمل عقائدهم من الفلسفات الوثنية، والأديان الشعوبية.

وفرق الباطنية كثيرة، ومؤسسوها من الشعوبيين الأول- من أبناء فارس وغيرهم- ممن أتى الإسلام على عقائدهم فجعلها قاعاً صفصفاً، لا ترى فيه عوجاً ولا أمتاً، فدخل هؤلاء الأعاجم في الإسلام ظاهراً، وبقوا محتفظين بعقائدهم الأولى، دون أن يغير إسلامهم الظاهري فيها شيئا. ولما لم يكن لهم قبول إلا بإنشاء دعوة في الدين، والانتماء إلى فرقة من فرق البدع؛ دخلوا على الأمة من باب محبة أهل البيت- وهو باب مصراعاه ما بين صنعاء ودمشق- يدخل فيه كل ناعق ببدعة، ويلجه من أراد بالدين وأهله سوءاً.

قال ابن حزم: «الأصل في خروج هذه الطوائف عن ديانة الإسلام أن الفرس كانوا من سعة الملك، وعلوا اليد على جميع الأمم وجلالة الخطر في أنفسهم حتى أنهم كانوا يسمون الأحرار والأبناء، وكانوا يعدون سائر الناس عبيداً لهم، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب، وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطراً، تعاظمهم الأمر، وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى، ففي كل ذلك يظهر الله تعالى الحق؛ فأظهر قوم منهم الإسلام واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله ﷺ

واستشناع ظلم علي، ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن الإسلام»[١].

ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار الشعوبية هي العباءة التي خرجت من تحتها الفرق الباطنية وبالنظر إلى دعوى وحدة الأديان عند الباطنية بعامة، نجد أن الشعوبية[٢] قد دعت إلى وحدة الأديان منذ ظهورها علناً على الساحة الإسلامية في نهاية الخلافة الأموية. وأكثر استغلال هؤلاء الشعوبيين كان للشيعة فاتخذوهم حصان طروادة ليحققوا عن طريقهم مجد فارس الوثني القديم. لقد حرصت الشعوبية في دعوتها على الانطلاق «من قاعدة فكرية عريضة تقوم على التحلل من العقائد، فتبدت بصورة مذهب جامع شامل يقوم على الجمع والتلفيق بين عقائد شتى، متنوعة ومتباينة في أصولها ومصادرها بحيث تجد هوى في نفوس جماعات مختلفة في العنصر والدين من مزدكيين وصابئيين ويهود ومسيحيين ومسلمين. ومثل هذه العقائد المركبة الهجينة تشكل بطبيعتها قاعدة فكرية من شأنها أن تستهوي أناساً من مشارب شتى بوصفها تبشر بحرية الفكر والعقيدة-كما تدعي- وتدعو إلى ديانة أممية تزول فيها الفوارق ودواعي الاختلاف»[٣].

---

(١) الفصل: ٢/ ٢٧٣.

(٢) الشعوبية كلمة تطلق على غير العرب، وخصوصاً على الفرس الذين لم يدخلوا في الإسلام حقيقة، واتخذوا من إسلامهم وسيلة لإعادة أمجادهم القديمة ووثنياتهم البائدة التي حطم الإسلام عروشها. وجعلوا وسيلتهم للوصول إلى مبتغاهم هي القضاء على العرب حملة الدين والرسالة. ينظر الشعوبية، للدكتورة زاهية قدورة: ص١٩-٢٠.

(٣) الشعوبية ودورها التخريبي في مجال العقيدة الإسلامية، حسن حميد الغرباوي: ص١٢٥.

ونستعرض هنا فرق باطنية ذات نزعة داعية لوحدة الأديان:

أ- الإسماعيلية:

الإسماعيلية فرقة باطنية انتسبت إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، ظاهرها التشيع لآل البيت، وحقيقتها هدم الإسلام، وهم فرق متعددة، يجمعهم الاعتقاد بضرورة وجود إمام معصوم منصوص عليه من ولد محمد بن إسماعيل على أن يكون الابن الأكبر، يصفون الإمام بصفات تقرب من صفات الإلوهية، ويخصونه بعلم الباطن ويدفعون له خمس ما يكسبون، والإمام عندهم هو الوارث لمن سبقه من الأنبياء والرسل والأئمة، يقولون بالتناسخ، ينكرون صفات الله، كما أن لهم معتقدات أخرى يطول شرحها؛ وذلك لتعدد فرقهم وتشتت مذاهبهم، ولا تزال هذه الفرقة إلى يومنا هذا، وأكثر تواجدهم في البلاد الساحلية من القارة الهندية من أعمال كوجرات والسند حيث أضحت منبتاً خصباً للإسماعيلية، ومركزاً وبيئاً للأفكار والعقائد المنحولة على الدين الإسلامي، يؤمها المبتدعون من دار الإسلام[1].

تعتبر مصادر الإسماعيلية مزيجاً من فلسفات أفلوطين وأرسطو والفيثاغورية[2] الجديدة وعقائد مسيحية ويهودية إضافة إلى بعض

---

(١) ينظر الملل والنحل: ١/ ١٩١، وأصول الإسماعيلية، د.سليمان السلومي، وتاريخ الدعوة الإسلامية في الهند: ص٩. وكوجرات وتنطق: جوجارات، ولاية تقع في غربي الهند. ينظر الأقليات المسلمة في آسيا وأستراليا: ص٢٣٠.

(٢) الفيثاغورية مدرسة فلسفية يونانية، المعلومات عن مؤسسها فيثاغورس (٥٧٠-٤٩٧ق.م) ضئيلة، ويقال إنه أول من وضع لفظ الفلسفة. تقوم فلسفة هذه المدرسة على اعتبار أن العدد جوهر الأشياء،والأشياء مكوناتها وجوهرها أعداد، متأثرين بالبابليين الذين يجعلون لبعض الأعداد فضائل وأسراراً متصلة بالوجود. =

العناصر المجوسية، ونتج عن هذا المزيج: أن كل عقيدة- مهما كانت صورتها الحالية- صحيحة في نظر الإسماعيلية. كما أن الإسماعيلية تتخذ من نزعاتها: وسيلة لمزج عقائدها بنظريات أعجمية غريبة. وقد قيل إن الدعوة إلى وحدة الأديان كانت الغاية الأولى من دعوة من تنسب إليه الإسماعيلية، أعني محمد بن إسماعيل نفسه، فهو "الناطق السابع الذي أتى بدين جديد- هو الدين السابع- ناسخاً دين محمد ﷺ، وأنه لذلك أعلن أو أعلن الإسماعيليون: للزرادشتين أن علياً هو زرادشت، وللمانويين أنه ماني، وللمزدكيين أنه مزدك، ولليهود أنه موسى، وللمسيحيين أنه عيسى، وللمسلمين أنه محمد ﷺ»[1]. فالإسماعيلية تحوي هذه الملل والمذاهب كلها.

ولا شك في أن الدعوة الإسماعيلية- في رأى برنارد لويس- «صادفت هوى في نفوس جماعات مختلفة في العنصر والدين: مزدكيين، ومانويين، وصابئين، وشيعة، وسنة، ومسيحيين ويهوداً من كل نوع، فأنشأت بحكم الضرورة نطاقاً قوياً من التداخل المعتقدي يقترب أحياناً من مذهب عقلي خالص»[2]. كما يرى لويس أن

= والأصل في الأعداد هو الواحد الذي يفيد الوحدة. ومن هنا قالوا بوحدة الوجود، ومن الواحد تنشأ الثنائية والكثرة. أما الفيثاغورية المحدثة أو الجديدة: فقد نشأت في القرن الأول (ق.م) واختلطت بتعاليم أفلاطون والرواقيين والمشائيين، وهي حركة دينية أكثر منها فلسفية. اندمجت مع الأفلاطونية المحدثة في القرن الثالث الميلادي، تأثر بها الفيلسوف اليهودي: فيلون الإسكندري، والفيلسوف النصراني: القديس كليمنت. كما تأثرت بها فرق الباطنية: كالإسماعيلية، والنصيرية، وإخوان الصفا، والبهائية، والحروفية وغيرها. ينظر موسوعة الفلسفة: ٢/ ٢٢٨، والموسوعة الفلسفية: ص٣٥٣.

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د.علي سامي النشار: ٢/ ٣٨٤.

(٢) أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، برنارد لويس: ص١٥٢.

الإسماعيليين صاغوا نظاماً محكماً، أصبحت بموجبه الصحة النسبية لجميع الأديان معترفاً بها[(١)].

بل إن الإسماعيلية نفسها وضعت أحاديث عن الباقر[(٢)] أنه قال: «إذا قام قائمنا أهل البيت، قسم بالسوية، وعدل في خلق الرحمن، البر منهم والفاجر منهم، من أطاعه أطاع الله ومن عصاه عصى الله، ويستخرج التوراة والإنجيل وسائر كتب الله بأنطاكية، فيحكم بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل القرآن بقرآنهم»[(٣)].

وفي كتاب (الشواهد) لجعفر بن منصور اليمن[(٤)]، يعد الصابئين من المؤمنين بالله، ويقول بأن اليهود والمسيحيين وأتباع أي دين آخر يؤمنون بالله وباليوم الآخر، ويعملون الصالحات، ويطيعون الله

---

(١) ينظر أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية: ص١٥٢.

(٢) محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، من أئمة أهل السنة، روى عن عدد من الصحابة، وليس بالمكثر. وسمي بالباقر من بَقَرَ العلم، أي: شقَّه، فعرفَ أصله وخفِيَّه، وهو بريء مما تنسبه إليه الرافضة من الكذب والبهتان توفي رحمه الله سنة (١١٤هـ) بالمدينة. ينظر طبقات ابن سعد: ٥/ ٣٢٠، والمعارف، لابن قتيبة: ص٢١٥.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ٢/ ٣٨٥.

(٤) هو جعفر بن منصور اليمن، أبي القاسم الحسن بن فرج بن حوشب. ولد في اليمن ثم انتقل إلى المغرب سنة (٣٢٢هـ) وكانت له مكانته عند العبيديين في المغرب، ثم مصر، وبلغ شأناً في الدعوة الإسماعيلية جعلته "باب أبواب" المعز الفاطمي، وهي أعلى رتبة في الدعوة الإسماعيلية تعتبر مؤلفاته من الكتب المعتمدة عند الإسماعيلية. كانت وفاته سنة (٣٨٠هـ). ينظر: عيون الأخبار وفنون الآثار، للداعي المطلق إدريس عماد الدين القرشي، السبع الخامس: ص٤٤ (الحاشية)، ٢٠٦، ٢٧٤، ٣١٩، ٣٢٩. والإسماعيلية لإحسان إلهي ظهير: ص٧٠٤.

ويدخلون الجنة[١].

وقال السجستاني[٢] في الينبوع الثاني والثلاثين عند حديثه عن اتفاق الصليب مع الشهادة: «الشهادة مبنية على النفي والإثبات، فالابتداء بالنفي، والانتهاء إلى الإثبات، وكذلك الصليب خشبتان: خشبة ثابتة لذاتها، وخشبة أخرى ليس لها ثبات إلا بثبات أخرى. والشهادة أربع كلمات، كذلك الصليب له أربعة أطراف... الشهادة سبع فصول، كذلك الصليب أربع زوايا وثلاث نهايات»[٣]. وهكذا يستمر السجستاني في المقارنة بهدف إثبات الوحدة بين الإسلام والنصرانية والذي يعتبر الاعتقاد في الصليب أساساً من أسسها.

ب- الدروز:

الدورز فرقة باطنية تؤله الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله، أخذت جل عقائدها عن الإسماعيلية ثم انشقت عنها لاحقاً، وهي تنسب إلى نشتكين الدرزي ومؤسسها الفعلي هو حمزة بن علي الزوزني الذي أعلن ألوهية الحاكم سنة (٤٠٨هـ)، وحمزة هذا عندهم كالنبي محمد ﷺ عند المسلمين، نشأت في مصر لكنها لم تلبث أن هاجرت إلى الشام. عقائدها خليط من عدة أديان وأفكار، تؤمن بسرية عقائدها فلا تعلمها

(١) أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية: ص١٥٥.

(٢) أبو يعقوب اسحاق بن أحمد السجزي أو السجستاني، ويلقب (بدندان) من أئمة الإسماعيلية وفلاسفتهم، ولد سنة (٢٧١هـ) في سجستان بجنوب خرسان. ونشأ وترعرع في مدارس الإسماعيلية في اليمن، قتل في تركستان سنة (٣٣١هـ). ينظر الأعلام: ١/ ٢٩٣، والإسماعيلية لإحسان إلهي ظهير: ص٧١٩.

(٣) الينابيع، أبو يعقوب السجستاني: ص١٤٨-١٤٩. وينظر قصيدة "سمط الحقائق" لداعي الدعاة الإسماعيلي القاضي علي بن حنظلة بن أبي سالم الوادعي: ص٣٧-٣٨.

لأبنائها حتى يبلغوا سن الأربعين. ينكرون جميع الأنبياء، ويرون أن ديانتهم ناسخة لجميع الأديان. يقولون بالتناسخ، وينكرون اليوم الآخر وما فيه، وينكرون القرآن، ولهم عقائد أخرى يطول سردها[١].

الدروز يرون أنفسهم مؤهلين لقيادة العالم كله إلى ديانة واحدة تجمع بين شتى الملل ومختلف المذاهب، ولديهم مبدأ شمولي حيث يرغبون في جمع كل الديانات ضمن ديانة واحدة؛ فهم- في زعمهم- قد حققوا التوفيقية بين كل الديانات وكل الفلسفات السابقة. أيضاً فإن الدرزية ليست ديناً فحسب عند أتباعها؛ بل هي حكمة امتدت جذورها في عمق التاريخ، كما أن الدروز من خلال ممارستهم للتقية صاروا مؤهلين للعيش في كل الأوساط، كما أن تسامحهم تجاه الديانات الأخرى معروف بين شعوب العالم قاطبة[٢].

و«يعتقد الموحدون الذين أطلق عليهم اسم الدروز أن جوهر الدين هو أن يكون الإنسان ذا ضمير نقي، وبهذا الضمير النقي الزاهد المتجرد: يقوم بتكريم العدالة الربانية، والحكمة الإلهية»[٣]. «إن الله أنطق بالحق والهدى آدم الكلي، ونوحاً وإبراهيم، وموسى وعيسى، ومحمداً فجاء كل منهم بتعاليمه ودينه متمماً للآخر، بل ذاتا للآخر، إذ أن الأديان تتعاقب وتتطور ويكمل بعضها الآخر، فيؤيد ما سبقه. وهي

---

(١) ينظر طائفة الدروز، د.محمد كامل حسين، وعقيدة الدروز، د. محمد أحمد الخطيب. وينظر كذلك أصل الموحدين الدروز وأصولهم، للدرزي: محمد أمين طليع، ومن هم الموحدون الدروز، للدرزي: جميل أبو ترابي.

(٢) ينظر مذاهب وملل وأساطير في الشرقين الأدنى والأوسط، جاك كاليبو، نيكول كاليبو: ١٠٩، ١٢٩.

(٣) أصل الموحدين الدروز، للدرزي أمين طليع، ص١١٠.

فصول لكتاب واحد، من شأنه هدي الناس إلى الصراط المستقيم، وإن مرجع هذه الأديان جميعها هو الله»[١].

بل إن كتب الدروز تحتوي على إشارات من كتب غيرهم، فـ «نجد في كتب الدروز إشارات للتوراة والإنجيل، بل هناك ترجمة فارسية لموعظة الجبل بتفسير إسماعيلي، كما أن الدروز في سورية كانوا أصدقاء مخلصين لليهود»[٢].

ولعل من أبرز دعاة وحدة الأديان بين الدروز في هذا العصر هو كمال جنبلاط[٣] الزعيم الروحي والسياسي للدروز في هذا العصر.

---

(١) أصل الموحدين الدروز: ص١١٢.

(٢) أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، برنارد لويس: ص١٥٤.

(٣) كمال فؤاد جنبلاط، زعيم سياسي درزي، ولد سنة (١٣٣٦هـ-١٩١٧م) في المختارة بلبنان، التحق عام (١٩٣٨م) بجامعة السوربون بباريس لكن قيام الحرب لم يمكنه من إكمال تعليمه، فأكملها في جامعة القديس يوسف ببيروت. تزوج "ميّ" بنت شكيب أرسلان، انتخب عام (١٩٤٣م) نائباً لجبل لبنان، ودخل الوزارة عدة مرات بين عامي (١٩٤٦-١٩٧٠م) وأسس الحزب التقدمي الاشتراكي سنة (١٩٤٩م) وجريدة الأنباء سنة (١٩٥١م) اغتيل قرب المختارة سنة (١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م). ولجنبلاط تعلق شديد بالفلسفات الهندية والنرفانا البوذية، وكان يمكث في الهند بين حين وآخر، كما كان يمارس "اليوجا بكثرة" وسعى لأن يكون نبي الدروز في هذا العصر؛ فألف كتاب "المصحف المنفرد بذاته" بالتعاون مع عاطف العجمي ليجتمع عليه الدروز في هذا العصر، يحاكي فيه القرآن: بترديد ما في رسائل الدروز القديمة، ويحاول أن يقلد أسلوب القرآن الكريم، فيقتبس منه تارة، ويُضَمن كلامه بعض آيات القرآن تارة أخرى، وفيه أنكر القرآن الكريم وعده فرية؛ ولكن أجاويد الدروز رفضوا هذا المصحف، وقالوا إنه مكذوب. ينظر: دعوة التوحيد الدرزية للدرزي سليمان نوفل، ومذاهب وملل في الشرقين الأدنى والأوسط، جاك، ونيكول كاليبو: ص١٢٩-١٣٦، ذيل الأعلام، أحمد العلاونة: ص١٥٧، ومن هم الموحدون الدروز؟ للدرزي جميل أبو ترابي: ص٢١٣-٢٢٨.

يبدأ جنبلاط في تقرير وحدة الأديان في المذهب الدرزي بتأكيده على علمه التام بأصول هذا المذهب وبأن أصوله- أي المذهب الدرزي- تمتد عبر التاريخ لتتصل جذورها بالديانة الهندوكية، والفلسفة اليونانية، مما طبعها بطابع شمولي؛ قابل لمختلف الأديان.

يقول جنبلاط: «أنا لست رئيساً دينياً بالمعنى المتعارف عليه لهذه الكلمة؛ لكن دراستي للمذهب الدرزي كانت من الكفاية بحيث تتيح لي الشروع في عمل تحليلي. والحق أني فهمت هذا المذهب على هدى تعاليم الفيدانتا أدفيتا الهندوكية والفلسفة اليونانية اللتين أتاحتا لي اكتشاف مفاتيح الأسرار الدرزية»[١].

ثم يقرر مبدأه التلفيقي بين الأديان بقوله: «إنها- أي الدرزية-ديانة تأمليين.. ليست ديانة كسائر الديانات ترتكز إلى الإيمان شأن المسيحية أو الإسلام. فالمهم بالنسبة إلى الدروز إنما هو الاقتناع الداخلي»[٢].

إلى أن قال: «أنا أمقت الانتماء ولو للحظة واحدة إلى هذه الفرقة المسيحية أو تلك. فأنا أمقت الانتماء إلى جماعة مقفلة سواء أكانت دينية أم غير ذلك. وأنا أعتقد أن الإنسان من أرومة الله، وعليه أن يسعى وراء ماهية الحقيقة عبر شتى الديانات، ولكن بأن يتجاوزها جميعاً.. إن الدرزي ليس اسماً وقفاً على من نسميهم الدروز.. بل الدرزي هو كل توحيدي، أي كل من يعتقد بوحدة أديان العالم كافة، وكائناً ما كانت طقوسها وشعائرها أكانت مسيحية وبوذية ومسلمة أو هندوكية»[٣].

---

(١) هذه وصيتي، كمال جنبلاط: ص٥٨-٥٩.
(٢) هذه وصيتي، ص٦٠.
(٣) هذه وصيتي: ص ٦٥. وينظر ص: ٨٠، ٩٢.

ويزعم أنه: «من جهة التوحيد، أي فيما يتعدى الحرف: الإسلام والنصرانية واحد»[(١)]. ويقول أيضاً: «إن الجنة التي ستجمعهم في النهاية هي واحدة وهي ذاتها، ولو اختلفت وتنوعت الدروب في المسلك»[(٢)].

وهو يرى أن الدين ظاهرة اجتماعية تتطور بتطور الإنسان، يقول جنبلاط «الدين ظاهرة تبقى ما بقي الإنسان إلا أنها تتطور بتطور الإنسان، ليس في الحياة جمود، كل شيء حركة..»[(٣)]. ومفهوم هذا الكلام أنه يجب على الإنسان ألّا يحصر نفسه في عقيدة بعينها؛ لأن الدين في تطور مستمر، فما كان يراه الإنسان صحيحاً بالأمس قد لا يكون صحيحاً بالضرورة اليوم فبالتالي لا ينبغي حصر الحقيقة في دين واحد.

ج- البهائية:

البهائية، ووجهها الآخر البابية: حركة نشأت سنة (١٢٦٠هـ) تحت رعاية الروس، والإنجليز، واليهود؛ بهدف إفساد العقيدة الإسلامية. أسسها المراز علي محمد رضا الشيرازي (١٢٣٥-١٢٦٥هـ) وأعلن أنه الباب سنة (١٢٦٠هـ). ولما أعدم خلفه المراز حسين علي الملقب بالبهاء، وله كتاب سماه الأقدس، وقد توفي سنة (١٨٩٢هـ) وأهم معتقداتهم: أن الباب هو الذي خلق كل شيء بكلمته، وهو المبدأ الذي ظهرت عنه جميع الأشياء. وأن دينه ناسخ لشريعة الإسلام،

---

(١) فيما يتعدى الحرف، كمال جنبلاط: ص ١٥.

(٢) فيما يتعدى الحرف: ص١٧، وينظر: ص٢٧.

(٣) من حوار لجنبلاط مع مجلة "القضايا المعاصرة" عام ١٩٦٩م، عن كتاب: من هم الموحدون الدورز؟: ص٢١٧.

وكتابهم ناسخ للقرآن. ويقولون بالحلول والاتحاد وبالتناسخ. وأن الثواب والعقاب للأرواح على سبيل الخيال. يقولون بنبوة بوذا، وكنفوشيوس، وبراهما وزرادشت، وأمثالهم من حكماء الهند والصين والفرس الأول، ويقولون بصلب المسيح، وينكرون معجزات الأنبياء، والملائكة والجن، والجنة والنار. والقيامة عندهم هي ظهور البهاء، وقبلتهم البيت الذي ولد فيه الباب بشيراز. ويحلُّون المتعة وشيوعة الأموال والنساء. وتقطن الغالبية العظمى من البهائيين في إيران[١].

دعا البهائيون إلى مذهب ديني تلفيقي يجمع المعقول من كل الأديان. وكانت أهم الأسس التي من أجلها وجدت البهائية هي الدعوة إلى المساواة والإخاء الإنساني ونبذ التعصب للأديان، وعدم تفضيل دين على آخر. ودعت البهائية إلى قيم روحية موحدة بين الناس في ضوء المبادىء الإنسانية، ومن خلال الدعوة إلى التسامي الروحي والحب وعدم التعدي. ورأت البهائية أن أساس الأديان الإلهية واحد وهو وحدة العالم الإنساني: «فكل الناس هم قطرات ماء من البحر نفسه، وأوراق للشجرة نفسها»[٢].

وترى البهائية أن مهمة الأديان هي خلق وحدة شاملة بين البشر تزداد اتساعاً مع مرور الزمن: فإبراهيم قام بتوحيد قبيلة، وموسى قام بتوحيد شعب، ومحمد ﷺ قام بتوحيد أمة، أما المسيح فكان هدفه تطهير الأرواح وتحقيق قداسة الفرد، وقد تحققت بالفعل الوحدات السابقة؛ ولكن ذلك لا يكفي فالبشر يحتاجون إلى وحدة دينية في إطار

---

(١) ينظر البهائية لعبدالرحمن الوكيل، وحقيقة البابية والبهائية، د.محسن عبدالحميد.
(٢) موجز تاريخ الأديان فليسيان شالي: ص٢٧٧.

إنساني وهذا الذي قام به البهاء ودعا إليه[١]. وفي سنة (١٨٩٠م) حث بهاء الله بني البشر على الوحدة في الإيمان، وعلى التعاضد والتضامن بشكل متين ودائم[٢]. يقول عبدالبهاء[٣]: «الملكوت ليس خاصاً بجمعية مخصوصة. فإنك يمكنك أن تكون بهائياً مسيحياً، وبهائياً ماسونياً، وبهائياً يهودياً، وبهائياً مسلماً»[٤].

ويقول البهائيون في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ﴾ [الزُّمَر: ٦٧] «القصد منها الأديان السبعة: البرهمية، والبوذية، والكونفوشيوسية، والزرادشتية، واليهودية، والإسلام، إنها جميعاً مطويات بيمين الميرزا حسين علي البهاء»[٥].

وللبهائية أنصار متحمسون حتى داخل أمريكا. وتريد جمعية التاريخ الجديد- التي تستوحي أفكارها من الروح البهائية (والتي يقوم مقرها الرئيسي في نيويورك) أن تحقق هدفين معاً: هما الولايات المتحدة

---

(١) ينظر اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، د.عبدالوهاب المسيري: ص١٣٨

(٢) الفكر الديني في الأدب المهجري: ١/ ٤١١.

(٣) عباس بن حسين بن علي المازندراني، ابن البهاء وخليفته من بعده، ولد بطهران في (٢٣/ ٥/ ١٨٤٤م) الموافق (١٢٦٠هـ) تنقل في عدة بلدان، وتتلمذ على الباطنية واليهود والنصارى، ويعتبر المنظر للمذهب البهائي، وتولى قيادة البهائية بعد وفاة والده. وشهدت فترته نشاطاً في الدعوة للبهائية، وإنشاء مراكز في أوربا والأمريكيتين. توفي في ٢٨/ ٣/ ١٣٤٠هـ، الموافق: ٢٨/ ١١/ ١٩٢١م. ينظر: البهائية، لإحسان إلهي ظهير: ص٣٠٧-٣٣٤.

(٤) البهائية تاريخها وعقيدتها، عبدالرحمن الوكيل: ص١٧٢، عن خطابات عبدالبهاء ص٩٩. ينظر البهائية، لإحسان إلهي ظهير: ص٩٧، ١٠١-١٠٢.

(٥) البهائية وجذورها البابية، عامر النجار: ص٧٦، عن التبيان والبرهان، لأحمد حمدي آل محمد: ٢/ ١٢٠.

العالمية، والديانة العالمية. وقد جمع الممثل الأول لهذه المجموعة- ميرزا أحمد سهراب[١] نصوصاً في مختلف الديانات، وسمى ذلك باسم الكتاب المقدس للإنسانية: The Bible Of Mankind[٢].

د- الماسونية:

الماسونية لفظ معناه: البناؤون الأحرار (- Freemason فري ماسون) وتسمى أحياناً: شيعة الفرماسون. اختلف في تحديد نشأتها: فمنهم من قال بحداثتها، وأنها لا ترجع إلى ما وراء القرن الثامن عشر، ومنهم من قال إنها أنشئت من جمعية الصليب الوردي التي تأسست سنة ١٦١٦م. ومنهم من قال إنها أنشئت في هيكل سليمان. وذهب بعض المعاصرين إلى أن الماسونية منظمة قديمة أسسها هيرودس اكريبا (ت ٤٤م) ملك الرومان بمساعدة مستشاريه اليهود. سميت في بدايتها بـ "القوة الخفية" ثم أطلق عليها لفظ البناؤون الأحرار منذ بضعة قرون، وهواسم يوحي بالخير؛ لأن البناء عمل خير، والحرية هدف سام في الحياة؛ بيد أنها في حقيقتها منظمة يهودية سرية، إرهابية غامضة، محكمة التنظيم، تهدف إلى ضمان سيطرة اليهود على العالم، وتدعو إلى الإلحاد والإباحية والفساد. جل أعضائها من الشخصيات المرموقة في العالم، يوثقهم عهد بحفظ الأسرار. ولهم أمكنة تسمى المحافل يجتمعون فيها للتخطيط والتكليف بالمهام[٣].

---

(١) لم أجد ترجمة وافية له، وذكر إحسان إلهي ظهير في كتابه "البهائية ص٣٤٨" أن أحمد سهراب انشق عن البهائية بعد وفاة عبدالبهاء، وكون فرقة عرف أتباعها بالسهرابيين جل أتباعها من الأمريكان.

(٢) موجز تاريخ الأديان فليسيان شالي: ص٢٧٧.

(٣) ينظر السر المصون في شيعة الفرمسون، لويس شيخو: ص٦، وبقية الكتاب، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة: ١/ ٥١٣، وتاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامة، عبدالله عنان: ص٨٨-١٠٧.

تعتبر الماسونية نواة المذاهب الباطنية في العالم؛ ولها دور كبير في الدعوة لوحدة الأديان. ولقد دخلت الماسونية من باب الدعوة إلى الإنسانية ومحبة البشر كلهم بلا تمييز بين عقيدة وأخرى: ففي قرارات المحافل الماسونية: «كما أنه لا يوجد إلا حق واحد طبيعي مصدر كل الحقوق والشرائع الوضعية، كذلك لا يوجد إلا ديانة واحدة عمومية، تحوي ضمنها كل الديانات الخصوصية في العالم، فتلك هي الديانة التي تعلن بها الدول إذا نادت بحرية الأديان»(١).

ومن كلام الماسون في الدعوة لوحدة الأديان ما كتبه أحد كبار رجالهم: محمد رشاد فياض(٢): «الماسونية هي عقيدة لجميع أبناء البشرية دون تمييز، أو تفريق، وإنها لن تمنح الفضل والأولوية لفريق دون فريق»(٣)، ويقول: «الميمات الثلاث في الموسوية، والمسيحية والمحمدية: يجتمعون في ميم واحد هو ميم الماسونية؛ لأن الماسونية

---

(١) الماسونية ذلك العالم المجهول، د.صابر طعيمة: ص٢٢٨.

(٢) رئيس الشرق الأكبر العالمي، الملقب عندهم بالقطب الأعظم، انضم إلى الماسونية سنة (١٣٤٢هـ- ١٩٢٤م) في محفل (غلطة) بتركيا، وأصبح رئيساً للمحفل الماسوني رقم (٣٨) في استانبول، ورقي للدرجة الثلاثين في عام (١٩٢٦م) وأصبح في ذات العام سفيراً للمودة الماسونية في تركيا وإيران وأفغانستان والبلاد العربية واليونان وقبرص. انتخب سنة ١٩٢٩م، رئيساً للشرق الأكبر الإنساني بدرجة أستاذ أعظم، وأصبح ممثلاً له في أغلب المؤتمرات العالمية. وانتخب رئيساً للشرق الأكبر العربي اللبناني سنة (١٣٨٤هـ-١٩٦٥م) ورئيساً للشرق الأكبر العالمي عام (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م). ينظر الأدبيات الماسونية، د.حسين عمر حمادة: ص١٠٧ (الحاشية).

(٣) الإسلام والحضارة الغربية: ص١٩٦، عن كتاب النور الأعظم، لمحمد رشاد فياض: ص ١١٥.

عقيدة العقائد، وفلسفة الفلسفات، إنها تجمع وتوحد المتفرقات والمتشتتات، وإن باءي البوذية والبرهمية يجتمعان في باء البناء: بناء هيكل المجتمع الإنساني الصالح»(١).

والماسونية- وإن دعت ظاهراً لوحدة الأديان- فإنها في الحقيقة تسعى لدك كل مذهب ودين، ونقض كل نظام، والتشكيك بكل عقيدة وشريعة؛ لتقيم على أنقاض ذلك كله دعائم التلمود، وتعاليمه المتعصبة العنصرية؛ وهذا المبدأ- إذا استثنيا أصحاب الدرجات الرمزية العامة- يتفق عليه جميع الماسون(٢): جاء في محاضرات محفل الشرق سنة ١٩٢٣م: «يجب أن تبقى الماسونية لملة واحدة؛ وعليه يقتضي محو جميع الأديان وتوابعها»(٣).

هـ- القومية العربية:

من الإنصاف القول بأن ليس كل من دعا إلى القومية العربية كان ينبذ الإسلام، بل إن بعض دعاة القومية العربية يجعلون من الإسلام أساساً لمنطلقهم مستندين في ذلك إلى أحاديث تبين فضل العرب؛ ويرون أن في اجتماع العرب اجتماعاً للمسلمين كافة بمختلف قومياتهم؛ حيث إن العرب هم قدوة لغيرهم من المسلمين من جهة؛ ولأن القرآن نزل بلغتهم من جهة أخرى. كذلك فإن في الدعوة إلى الطورانية في تركيا، ولدت عند هؤلاء ردة فعل معاكسة فدعوا إلى

---

(١) الإسلام والحضارة الغربية: ص١٩٦، عن كتاب النور الأعظم، لمحمد رشاد فياض: ص١١٢.

(٢) ينظر "جذور البلاء"، عبدالله التل: ص١٢٧.

(٣) جذور البلاء: ص١٢٦، وينظر "أسرار الماسونية"، للجنرال جواد رفعت آتلخان: ص٥١-٥٦.

القومية العربية. ولعل أول جمعية عربية سرية كانت "الجمعية القحطانية" التي أسست في الآستانة، أواخر سنة (١٩٠٩م) شارك فيها ضباط ومدنيون وعرب، وكانت وجهتها السعي لإنهاض العرب وجمع كلمتهم، والمطالبة بحقوقهم في المشاركة في الدولة. كما صاحب ظهور هذه الجمعية ظهور جمعية أخرى باسم "جمعية العربية الفتاة" كان إنشاؤها رداً على إنشاء "جمعية تركيا الفتاة"[(١)]. والقومية العربية ذكرت هنا مثالاً؛ وإلا فإن كل دعاة القومية هم على مبدأ واحد من اعتماد القومية ديانة جامعة لكل المذاهب والفرق والطوائف، كلاً بحسب قوميته. فمثلاً في أندونسيا كانت الدعوة إلى "البانشاسيلا" التي تجعل من القومية الأندونسية فوق كل الأديان، والرابط الذي يوحد بين الأديان المختلفة كما يدخل في هذا كل دعوة نبذت الإسلام واعتمدت رابطاً آخر غيره سواء كانت دعوة إلى الإقليمية، أو الوطنية، أو القبلية ونحوها. ويجعل إنتماءه هذا بابا للدعوة للفرعونية، أو الفينيقية، أو الكلدانية، أو السبأية، أو البربرية، أو الآشورية، وهكذا[(٢)].

فالمراد هنا الدعوات التي نبذت الإسلام في الدعوة للقومية، ونظرت للأديان نظرة متكافئة. وتعد ضمن الدعوات الباطنية لأسباب منها:

١- أنها في ظاهرها دعوة تدعو للوحدة بين العرب، ونبذ الاختلاف وعدم التفرق؛ ولكنها في باطنها تدعو إلى إفراغ العرب من بعدهم الديني، وزرع الاختلاف والتعصب بين المسلمين باختلاف قومياتهم.

---

(١) ينظر التكوين التاريخي للأمة العربية، د.عبدالعزيز الدوري: ص.٢٠٣،٢٠١

(٢) وللمزيد حول هذه الدعوات ينظر اختاروا إحدى السبيلين: الدين أو اللادينية، محمد ناصر رئيس وزراء إندونيسيا السابق، والاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د. محمد محمد حسين، رحمهما الله.

٢- أن بعض دعاتها من أتباع المذاهب الباطنية: كالنصيرية، والدرزية وغيرها.

والدعوة للقومية العربية هي في حد ذاتها صورة معاصرة عن الدعوة إلى وحدة الأديان؛ لأن دعاتها ينظرون إلى الأديان نظرة متكافئة لا فرق بين مسلم ونصراني ويهودي في الاعتقاد؛ فهي- في نظر القوميين العرب- أديان تتفق في الأصل وتختلف في المظاهر فقط.

والقومية العربية- في نظر دعاتها- مظلة يستظل بظلها كل العرب، ويجمع مؤرخو الفكر العربي الحديث على أن الفكرة القومية العربية إنما ظهرت أول مرة في لبنان بُعيد منتصف القرن التاسع عشر وذلك في أوساط مثقفين مسيحيين عرب تأثروا بالثقافة الأوربية ومن ثم بالحركة القومية التي كانت تسود أوربا آنذاك[1].

ولم يتفق القوميون على الأساس الذي ينبغي أن تقوم عليه القومية؛ إلا أن الأشهر بين دعاتها هو اعتبار أساس الوحدة التاريخية الاجتماعية، وفق تفاعل بين عناصر معينة تختلف أهميتها من قومي إلى آخر، هي: اللغة، والتاريخ، والأرض، والعادات، والتقاليد، والثقافة، والمصالح، والإرادة. وهي تمتد في جذورها التاريخية إلى عصور سحيقة؛ فيدخل في عداد الأمة العربية: البابليون، والآشوريون، والكنعانيون، والبربر. وهي لا تقوم على أساس الدين؛ لأن القومية وجود اجتماعي، والدين رسالة يصنف ضمن الفضائل والقيم، ونزعة الإنسان نحو المثل الأعلى؛ لا أنظمة اقتصادية، واجتماعية وثقافية

---

(١) ينظر المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، د.محمد عابد الجابري: ص٩٢.

محددة. ومن هنا فلا تضارب بين القومية والدين. والوحدة القومية العربية هي المحرك الأول للأمة العربية وليس الوحدة الدينية[١].

ففي القومية العربية: «يستطيع أي إنسان مميز غير مكره أن يختار الإسلام أو المسيحية ديناً، أو أن يختار أدياناً غيرهما، أو أن يكفر بكل الأديان. أما العروبة فعلاقة انتماء إلى وضع تاريخي تدرك العربي منذ مولده وتصاحبه حتى وفاته، ولو لم يكن مميزاً، ولو لم يدركها ولو كفر بها»[٢]. وفيها كذلك: «يتعدد الإنتماء الديني في الأمة الواحدة بدون أن يمس التعدد وحدة الأمة. وفي القرآن عشرات الآيات التي تنظم العلاقة الاجتماعية بين المنتمين إلى أديان متعددة في الأمة الواحدة وتوصي برعايتها. والإسلام لا يدعو أهل الكتاب في المجتمع الواحد إلى التخلي عن دينهم والإنتماء إليه؛ لا يدعوهم إليه، بل يدعوهم معه؛ ليعيشوا معا على كلمة سواء بينهم جميعاً على ما هو مشترك في الأديان السماوية، أما فيما بينهم فلا سيطرة ولا هيمنة ولا استعلاء ولا قهر، لا من جانب المسلمين ولا من جانب أهل الكتاب»[٣].

---

(١) ينظر مطالب المستقبل العربي، قسطنطين زريق (ضمن الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق مج ٣): ص١٦٠، وحركة القوميين العرب، محمد جمال باروت: ص٨٩-٩٠. والاتجاهات الوحدوية في الفكر القومي العربي المشرقي، د. هادي حسن عليوي: ص٨٢-١٠٤.

(٢) المسيحيون والعروبة، رياض نجيب الريس: ص٦٤. عن كتاب (عن العروبة والإسلام) لـ عصمت سيف الدولة، ضمن سلسلة الثقافة القومية (٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦م.

(٣) المسيحيون والعروبة، رياض نجيب الريس: ص٦٤-٦٥، عن كتاب (عن العروبة والإسلام) لـ عصمت سيف الدولة، ضمن سلسلة الثقافة القومية (٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦م.

ويدعو قسطنطين زريق[١] إلى هوية عربية تستمد مبادئها العامة من الإسلام؛ لكن الهوية العربية مدعوة لأن لا تمحو الهويات الأخرى: القطرية والجنسية والدينية، محواً تاماً، وتصبغ الشعوب العربية جميعاً بلون واحد؛ ذلك أن الكيان العربي الشامل خليق بأن يزدهر ويرتقي بتعدد عناصره وتوافر خصائصه، وجميع الأديان تشترك في مبادئها العامة؛ كونها تنطوي على جوهر واحد للحقيقة، أما الرموز التي تعبر عن مبادئها؛ فهي تختلف بين دين وأخر؛ ولهذا الاختلاف عند زريق أهمية حضارية لا فكرية[٢]. يقول زريق: «القومية العربية في وجهها الصحيح: لا تعارض ديناً من الأديان ولا تنافيه؛ بل تقبل على الأديان جميعاً؛ لترتشف من منابعها الفياضة كؤوس الشفاء والخلوص»[٣]. ويقول: «هذه الرابطة تفرض على العرب أن يكونوا كلهم سواء على

---

(١) قسطنطين قيصر زريق، أديب وسياسي من أصل سوري، ولد في دمشق سنة (١٩٠٩م) تخرج من الجامعة الأمريكية ببيروت، ثم ذهب إلى أمريكا لإكمال دراسته، عاد بعد ذلك ليعمل في الجامعة الأمريكية، عُين فيما بعد رئيساً للجامعة بالإنابة. بالإضافة إلى عمله الدبلوماسي المتمثل في تمثيله لسوريا في أمريكا، وفي الأمم المتحدة (١٩٤٥-١٩٤٧م). عمل رئيساً للرابطة الدولية للجامعات (١٩٦٥-١٩٧٠م) ورئيساً لمعهد الدراسات الفلسطينية (١٩٦٥-١٩٨٤م). ينظر الموسوعة العربية العالمية: ١١/٥٧٨.

(٢) ينظر الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق: الوعي القومي: مج١/ ٧٠-٧١، ومطالب المستقبل العربي: مج٣/ ١٦٧-١٦٩، ١٨٠-١٨٢، ١٨٦-١٨٧، ونحن والمستقبل: مج٣/ ٢٦٤-٢٦٦. وينظر الاتجاهات الوحدوية في الفكر القومي العربي المشرقي: ص٨٥، وينظر قسطنطين زريق داعية العقلانية في الفكر العربي الحديث، د. هاني أحمد فارس (ضمن كتاب الحركة العربية القومية في مائة عام): ص٣٧٤-٣٧٥، ٣٨١-٣٨٤.

(٣) الوعي القومي: ص٧٠.

اختلاف نحلهم ومللهم»[١].

في حين يرى نبيبه أمين فارس[٢] أن العرب متساوون في الحقوق والواجبات بغض النظر عن دينهم ومعتقداتهم[٣]. بينما دعا سامي شوكة[٤] إلى تقديس الأديان، واعتناق المبادىء القومية، ورفض المبادىء والتيارات غير القومية حيث يقول: «فالأديان السماوية نقدسها كلها، وهذا شعارنا، ولا نسمح بمس مقدساتها، أما المبادىء الدنيوية فلا نعتنق منها سوى المبدأ القومي، الذي من دونه لا تتكون الأمم ولا تشاد صروح الدول»[٥]، ويقول أحدهم: «نحن عرب قبل عيسى وموسى ومحمد، وإن العروبة تأسست على قاعدة المساواة، فهي تنظر نظرة واحدة إلى جميع الناطقين بالضاد على اختلاف مذاهبهم وأديانهم»[٦].

---

(١) المرجع السابق: ص٧١.

(٢) نبيه أمين فارس مؤرخ بحاثة من أصل لبناني، ولد في فلسطين سنة (١٣٢٤هـ-١٩٠٦م) تخرج من الجامعة الأمريكية ببيروت (١٩٢٨م) وحصل على الدكتوراة في اللغات الشرقية وآدابها سنة (١٩٣٥م) من جامعة برنستون بأمريكا، وعمل بها مدرساً وقيماً على المخطوطات العربية، وفي سنة (١٩٤٥م) انتقل إلى الجامعة الأمريكية ببيروت، توفي في بحمدون بلبنان سنة (١٣٨٧هـ-١٩٦٨م). ينظر الأعلام: ٨/٨.

(٣) الاتجاهات الوحدوية في الفكر القومي العربي المشرقي، د. هادي حسن عليوي: ص٨٨.

(٤) طبيب وأديب عراقي ولد سنة (١٨٩٣م)، ومن دعاة القومية العربية، واعتبر الدم هو رابط القومية الأساسي بين العرب. توفي سنة (١٩٨٦م) ينظر الاتجاهات الوحدوية في الفكر القومي العربي المشرقي: ص٩٦-٩٩.

(٥) الاتجاهات الوحدوية في الفكر القومي العربي المشرقي، د. هادي حسن عليوي: ص٩٧.

(٦) القائل هو فيصل بن الحسين، ذكرها عنه ساطع الحصري في كتاب "ميسلون" ٢/ ١٩٨. ينظر كتاب "القومية بين النظرية والتطبيق" مصطفى محمد الطحان: ص٣١٦.

ويقرر أكاديمي قومي معاصر الجوانب الذي ينبغي أن يلتزم بها دعاة القومية، فيقول: «عصرنا يشهد ولادة ثقافية بشرية مشتركة، لا هي مسيحية فحسب، ولا هي إسلامية فحسب، لا هي ماركسية فحسب، ولا هي ليبرالية فحسب.. إنها كل ذلك معا، إنها ثقافة الإنسان وكل إنسان، ثقافة الإنسانية وكل الإنسانية.. العرب لا يمكن أن يكونوا مسلمين فحسب، ولا المسيحيون العرب يمكن أن يكونوا مسيحيين فحسب.. إن ما يتعين على كل شعب وكل دين أن يحدد مقدار إسهامه في تلك الثقافة وفي تلك الحضارة.. وبمقدار ما يسهم العرب من كل دين ومنطقة في تلك المهمة الجليلة، وبمقدار ما يسهم الإسلام والمسيحية، في ذلك البناء الشامخ العظيم؛ عندئذ يكون وجودنا ذا مغزى، يكون ديننا ذا رسالة، وتكون قوميتنا ذات منزلة»[(١)].

ومثلها الدعوات الإقليمية أو الوطنية، والتي تنمي جانب الإنتماء الأرضي على الجانب العقدي، فلا ضير في اختلاف العقيدة، مادامت الوحدة الوطنية هي الأساس الذي تتوحد حوله الطوائف وإن اختلفت العقائد. ومن الأمثلة على هذه الدعوات ما يلي:

ظهرت في ألبانيا في القرن التاسع عشر دعوة إلى وحدة الأديان قادها النصارى والبكتاشيون. وركزت هذه الحركة على عوامل اللغة والثقافة المشترَكتين التين بإمكانهما توحيد الألبانيين من مختلف الأديان، مدركين قدرة الدين على التسبب بالخلافات.وقد كان افتقار

---

(١) الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية، جوزيف مغيزل، بحث منشور ضمن كتاب "القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية" : ص٣٨١-٣٨٢.

الألبانيين للوعي الديني عاملاً أساسيا في تحديد الهوية القومية في ضوء شعار: "دين الألبانيين هو ألبانيا" وبات الموقف الرسمي للقوميين الألبان مرتكزاً على أن الدين هو شأن خاص، وأنه يتوجب على الألبانيين إجازة الخيارات الإيمانية للألبانيين الآخرين[١].

وكتب الشاعر الألباني الكاثوليكي باشكوا فازا في عمله الملحمي الذي وضعه عام ١٨٧٩-١٨٨٠ مايلي: «يا ألبانيون: أنتم تقتلون بعضكم بعضاً، أنتم منقسمون إلى مئات الفصائل. . . . ولكنكم كلكم أخوة أيها الشعب البائس. . . . استيقظوا يا ألبانيون، انهضوا من سباتكم، ولنقسم كلنا كأخوة يمين الولاء، لا تقلقوا بشأن كنيسة أم جامع، فإيمان الألبانيين هو الولاء لألبانيا»[٢].

وبطريقة مماثلة، روّج نعيم فراشري الشاعر والمثقف والقائد البكتاشي لهوية ألبانية شاملة، قائلاً لمواطنية: «اقتربوا يا ألبانيون! نحن من بذرة واحدة، لسنا منقسمين، كلنا أخوة، ولنا روحٌ واحدة وقلبٌ واحد»[٣].

جاء في بيان الحزب اللبناني (حراس الأرز)[٤]: «الحضارة اللبنانية

---

(١) نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهياره: ص١٢٦-١٢٧. وينظر الكتاب نفسه: ص١٥٢-١٥٤.

(٢) المرجع السابق: ص١٢٦.

(٣) المرجع السابق: ص١٢٦.

(٤) أسسه الصليبي الماروني: (اتيان صقر) الذي يقيم في إسرائيل. نشأ حزب حراس الأرز في بداية الحرب الأهلية اللبنانية، ويعتبر أنصاره يوم ١٥-٤- ١٩٧٥ يوم إعلان الحزب وهو تاريخ يرتبط ببداية اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية. وتعتبر أفكار الحزب امتدادا لأفكار الشاعر اللبناني سعيد عقل بشكل سياسي،حيث أنها =

حضارة انصهرت فيها معتقدات وعبادات وأديان وتقاليد وعادات ومدنيات؛ اكتسبت خصوصية هذه الأمة اللبنانية واتحدت بها»(١).

ولا شك في أن الدعوة إلى القومية، أو الوطنية دعوة جاهلية تفرق بين المسلم العربي والمسلم الأعجمي، وهو خلاف قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾ [آل عمران: ١٠٢-١٠٣].

وقال ﷺ: «من قُتل تحت راية عُمِّيَّة يدعو عصبية، أو ينصر عصبية فقِتْلَةٌ جاهلية»(٢)، و"الراية العمية" هي الأمر الأعمى لا يستبين وجهه، وهو كناية عن تقاتل القوم، وقتل بعضهم بعضاً دون بصيرة على أمر مجهول، وكأنه من التعمية، والتلبيس كتقاتل الجاهلية لا يعرف المحق

= تعتبر لبنان وطناً مستقلا عن إطاره العربي، ولا تربُطه بالعروبة علاقة أو ارث تاريخي قومي. بل يعتبرونه بلدا ووطنا فينيقياً خارج إطار الوطن العربي. وتاريخه من التاريخ الفينيقي وليس التاريخ العربي. كما أن الحزب يرفع شعار العداء للعروبة بشكل فاضح وصارخ. وقاتل وشارك في ذبح الفلسطينيين وقتلهم هنا وهناك. ويعبر هذا الحزب عن طبيعة علاقته بالصهاينة، وبنفس الوقت يؤكد الحزب على أن كيان إسرائيل هو الصديق الوحيد للبنان ضمن محيطه الجغرافي وأن الحدود بين لبنان وكيان إسرائيل مصطنعة ويجب إزالتها. [عن مقال حراس الأرز" تحيي ذكرى مشاركتها في مجازر صبرا و شاتيلا!/ نضال حمد، موقع (عرب ٤٨) على الشبكة، ١٦/ ٩/ ٢٠٠٥م]

(١) المسيحيون والعروبة، رياض نجيب الريس: ص ٣٤، عن جريدة النهار: ٧/ ٣/ ١٩٨٥م.

(٢) رواه مسلم: كتاب الإمارة (١٣) باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، رقم (١٨٥٠) ٣/ ١٤٧٨، من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

من المبطل، وإنما تقاتل عصبية لا لنصرة الدين[١].

وقال ﷺ: «إن الله أوحى إلي أن تواضعوا حتى لا يبغي أحد على أحد ولا يفخر أحد على أحد»[٢]، وقال ﷺ: «ليدَعَنَّ رجالٌ فخرهم بأقوامٍ إنما هم فَحْمٌ من فحم جهنم، أو ليكونُنَّ أهون على الله من الجُعلانِ التي تدفع بأنفها النتن. إن الله عز وجل قد أذهبَ عنكم عُبيِّةَ الجاهلية وفخرها بالآباء. مؤمنٌ تقي، وفاجر شقي، الناس بنو آدمَ، وآدمُ من تراب»[٣]. و"العُبِّيَّةُ": الكِبْر والنَّخوة، يريد بهذا القول ما كان عليه أهل الجاهلية من التفاخر بالأنساب والتباهي بها. وفيها لغة أخرى وهي: "العِبِّيَّة" بالكسر، وأصله مهموز من العِبْءِ، وهو الحمل الثقيل[٤].

وقال ﷺ: «ليس منا من ضرب الخدود، وشق الجيوب، ودعا بدعوى الجاهلية»[٥]. قال ابن تيمية: «وتكون دعوى الجاهلية في

(١) ينظر شرح مسلم للنووي: ١٢/ ٣٣١، وشرح مسلم للأبي مع حاشية السنوسي: ٦/ ٥٥٥.

(٢) رواه مسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها (١٦) باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، رقم (٢٨٦٥) ٤/ ٢١٩٨، من حديث عياض بن حمار المجاشعي رضي الله عنه.

(٣) رواه الإمام أحمد، رقم (١٠٧٨١) ١٦/ ٤٥٥، ورواه أبو داود: كتاب الأدب (١٢٠) باب في التفاخر في الأنساب، رقم (٥١١٦) ٥/ ٣٣٩، والترمذي: في المناقب، رقم (٣٩٥٥-٣٩٥٦) ٦/ ٢٢٤-٢٢٥. وقال: حسن صحيح. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وحسن إسناده محقق المسند.

(٤) ينظر غريب الحديث، للخطابي: ١/ ٢٩٠.

(٥) رواه البخاري: كتاب الجنائز (٣٥) باب ليس منا من شق الجيوب، رقم (١٢٩٤)، ومسلم: كتاب الإيمان (٤٤) باب تحريم ضرب الخدود، رقم (١٠٣) ١/ ٩٩. من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.

العصبية»(١).

والقومية مدخل إلى موالاة الكفار من نصارى ويهود العرب ومحبتهم وتفضيلهم على المسلمين، والاستنصار بهم من دون المؤمنين، وهذا مخالف لقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [المائدة: ٥١]، وقال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْۚ﴾ [المجادلة: ٢٢]. وجعل سبحانه وتعالى أخوة الإسلام ورابطته فوق كل رابطة وإخوة: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ [التوبة: ٧١]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْۚ﴾ [الحجرات: ١٣].



(١) اقتضاء الصراط المستقيم: ١/ ٢٣٣.

المبحث الخامس

الدعوة إلى وحدة الأديان ممن ينتسب إلى الإسلام في العصر الحديث

ما سوف أذكره هنا إنما هو إشارات بسيطة؛ لبيان أن الدعوة إلى وحدة الأديان في القديم والحديث سواء، قد تختلف الأساليب، وطرق العرض؛ لكن المضمون واحد والغاية كذلك واحدة.

إن إرهاصات الدعوة لوحدة الأديان في العصر الحديث- في نظري- كانت على يد المسلمين في شبه القارة الهندية؛ حيث كانت هناك نزعات- ذات طابع فردي في أغلبها- عند المسلمين الهنود: فقد دعا إلى وحدة الأديان علاء الدين الخلجي(١) أحد حكام المسلمين في الهند أيام حكم الخلجيين، فزعم أنه نبي لدين جديد وصاحب رسالة جديدة على غرار النبي محمد ﷺ، وتوهم أن أصحابه الأربعة بمثابة الخلفاء الراشدين الأربعة، وأن دينه شامل للأديان كلها؛ لكنه عاد عن آرائه وأعلن توبته(٢).

(١) السلطان علاء الدين محمد شاه الأول، من حكام الهند الخلجيين الأفغان، حكم الهند من عام (٦٩٥هـ-١٢٩٦م) حتى وفاته في ذي الحجة من عام (٧١٥هـ-١٣١٦م)، وشمل حكمه أرجاء كثيرة من القارة الهندية، وأعاد توحيد الهند بعد أن استقلت كثير من الولايات في عهد عمه، وشمل حكمه أجزاء من أفغانستان، ووقف سداً منيعاً ضد أطماع المغول. ينظر بلاد الهند في العصر الإسلامي، د. عصام الفقي: ص٨٨-٩٩.

(٢) ينظر الفلسفات الهندية، د.علي زيعور ص٤١٧. وبلاد الهند في العصر الإسلامي، د. عصام عبدالرؤوف الفقي: ص٩٤، وباكستان ماضيها وحاضرها، د. إحسان حقي: ص٧٧.

ووصلت جرأة بعضهم إلى محاولة فرض ديانة جديدة تحل محل الإسلام؛ فيذكر عن علاء الدين حسين شاه[١] ملك بنغال- وهي مقاطعة كبيرة شرقي الهند- أنه أراد أن يرغب الناس في عبادة "ستيه يير" أحد آلهة الهنود[٢].

ويعتبر الملك الأكبر[٣] من سلالة تيمورلنك الذي اعتلى عرش دلهي بين عامي (١٥٥٦-١٦٠٥م) أبرز الداعيين- من المنتسبين للإسلام- إلى وحدة الأديان. فقد سعى بقوة لصهر مختلف المعتقدات: الهندوسية والبوذية والإسلام والزرادشتية والمسيحية- التي عرفها من طريق المبشرين البرتغاليين- بعضها في بعض وإخراج ديانة عالمية واحدة. وقرر أن الأديان كلها حق، وأنه لا ميزة للإسلام من بينها، ولا فضل له على غيره، وأجاز الزواج من الوثنيات وتزوج منهن، وحث على احترام كل دين، ودعا إلى ترجمة النصوص الفيدية إلى اللغة

(١) علاء الدين حسين شاه حاكم ولاية البنغال من بلاد الهند، التي تقع غربي الهند على خليج البنغال، حكم ما بين عامي (٨٩٩-٩٢٧هـ)، واستمر الحكم في بنيه من بعده إلى أن ضم حاكم دلهي المغولي همايون بن بابر الولاية إليه سنة (٩٤٥هـ) تقريباً. [المنجد، ص ١٣٩، ٢٢١].

(٢) ينظر تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند: ص٥٩، عن: Cultural Fellowship in India By Atulnanda Chakarbarit, P: 25. وستيه يير: أحد آلهة الوثنيين، ينظر المصدر أعلاه.

(٣) جلال الدين أكبر بن همايون بن بابر، ولد سنة (٩٤٨هـ)، وتبوأ عرش الهند سنة (٩٦٤هـ)، وامتد حكمه إلى وفاته سنة (١٠١٤هـ). [ينظر طبقات أكبري ج٢، والمنجد: ص٥٩]. وقد كان يحيط بأكبر بعض مشايخ الصوفية النقشبندية والجشتية والرافضة والباطنية. ينظر الإمام السرهندي، للندوي: ص٥٥٧-٥٨٤، والتجديد الروحي: ص٧٤. وفرق الهند المنتسبة إلى الإسلام في القرن العاشر الهجري، د. محمد شودري: ٢٧٢-٢٧٤.

الإيرانية، وخصص مبنى لمناقشة الخلافات بين الأديان، ونتج عن ذلك أن انتشرت المعابد الوثنية في بلاطه الملكي، وفي غيره من أنحاء المملكة ونصبت الأصنام والتماثيل، واحتُفل بأعياد المشركين(١). كما قام بإلغاء الجزية على المشركين والسماح للمسلمين الجدد بالردة عن الإسلام وسمح للنصارى أن يدخلوا في دينهم من يشاؤون، ومنع ذبح البقر تعظيماً للوثنيين وفي سنة (٩٩٩/ ١٠٠٠هـ) حظر على الناس أكل لحوم الثيران والشياه والماعز والخيول والجمال وصيد السمك، وحلل الخمر، وحرم الختان، وأباح البغي والعهر والربا والمقامرة، وحظر على الناس صيام رمضان، ومنع الناس من أداء فريضة الحج وتحولت المساجد في عهده إلى مرابط للخيول، واستولى الهنادكة على كثير منها. وكانت التحية للسلام عليه: أن يخر الداخل ساجداً له تعظيماً لشأنه. وأصدر مرسوم عصمة الملك، والذي يخول له حق الاجتهاد المطلق ويصعد به إلى مستوى الإمام العادل. وبعد ذلك بثلاث سنين أعلن الملك الدين الجديد، المعروف بالتوحيد الإلهي أو الدين الإلهي ويرتكز على الإيمان بأن أكبر هو خليفة الله الواجب طاعته الطاعة المطلقة، والإيمان بدينه الذي أتى به، والذي هو خليط من ديانات شتى كما سبقت الإشارة إليه(٢).

---

(١) ينظر تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند: ص٦٠. الفلسفات الهندية: ص٤١٧، فكر الهند: ص١٧٨. التجديد الروحي، ماليس روثفن: ص٧٢-٧٤.

(٢) ينظر تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند: ص٧١-٩٠. وتاريخ المسلمين في شبه القارة الهندوباكستانية، للساداتي: ص٣٢٥-٣٣٦. وتاريخ المسلمين في الهند، عبدالمنعم النمر: ص ٢١٦-٢٢٣. والفكر الهندي من الهندوكية إلى الإسلام، عبدالعزيز الزكي، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، مج٦ ع٢ يوليو/ سبتمبر ١٩٧٥م: ص١٢٨-١٣٦.

ومن أبرز متصوفة الهنود المسلمين: دارا شيكوه[١] الذي يرى أن الاختلاف بين الهندوكية وبين الإسلام يرجع إلى الاختلاف في اللغة والكلام لا لأسباب جوهرية[٢]. وفي كتابه "مجمع البحرين" حاول دارا شيكوه الجمع بين الإسلام والهندوسية من مبدأ وحدة الوجود، فهو يرى «أن الحق قد أظهر نفسه في كل الموجودات، كما ينبغي أن يعتبر براهماند الصورة التامة أو التجلي التام للحق.. ويعتبر الكل ذاتاً واحدة ولا يتأمل ولا يعرف سوى ذاته الأحدية التي لا مثيل لها في عالم الظهور أو الخفاء.. الوجود كله بأرواحه وأبدانه ذات واحدة تسمى العالم»[٣].

وفي الهند أيضاً قام أحمد خان[٤] ببث آرائه الإصلاحية والتي منها

---

(١) ولد محمد دارا شيكوه بن السلطان المغولي شاه جهان عام (١٠٢٤هـ) في مدينة أجمير في الهند، وهو الأخ الأكبر للإمبراطور المغولي أورانغ زيب عالمكير، كان صوفياً على طريقة الهنادكة، حكم عليه بالردة، وأعدم في ٢١/ ١٢/ ١٠٦٩هـ. ينظر: بحوث في مقارنة الأديان، د. محمد عبدالله الشرقاوي: ص٨١-٨٦.

(٢) ينظر الفلسفات الهندية: ص٤١٨. والفكر الهندي من الهندوكية إلى الإسلام، عبدالعزيز محمد الزكي، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، مج٦ ع٢ يوليو/ سبتمبر ١٩٧٥م: ص١٣٦-١٣٨.

(٣) بحوث في مقارنة الأديان، د.محمد الشرقاوي: ص ١١٤-١١٥، عن كتاب "مجمع البحرين" لدارا شيكوه.

(٤) أحمد خان: سياسي هندي من دعاة الإصلاح على النمط الغربي، ولد في دلهي سنة (١٢٣٢هـ - ١٨١٧م) ونشأ بها وتعلم، تولى منصباً قضائياً في محكمة "بنجور" شمال الهند، وانتخب عضواً في الجمعية الآسيوية الملكية، أنشأ جمعية الترجمة، وأنشأ كذلك مدرسة الكلية سنة (١٨٧٠م) في مدينة "عليكره" بث من خلالها كثيراً من آرائه التغريبية الإلحادية: فأنكر الجنة والنار، والملائكة والجن، واستهزأ بالشعائر الإسلامية، وزعم أن القرآن نزل على الرسول بالمعنى، وصاغ النبي ﷺ ألفاظه، توفي سنة (١٣١٥هـ - ١٨٩٨م) ينظر: نزهة الخواطر، عبدالحي الحسني: ٨/ ٣٧-٤٤. وكفاح المسلمين في تحرير الهند، عبدالمنعم النمر: ص ٤٢-٥٠.

أن الإسلام لا يختلف عن المسيحية، وألف كتاباً يثبت فيه أن التوراة والإنجيل ليسا محرفين ولا مبدلين(١).

وقد تأثر بعض المثقفين المسلمين الهنود بآراء أحمد خان، منهم أبو الكلام آزاد(٢)، الذي يقول: «اهتديتُ إلى مطالعة بعض مقالات سير سيد أحمد خان وتأثرتُ بها تأثراً بالغاً. وكانت الفترة لي فترة أزمة عقلية كبيرة، فقد ولدت في أسرة متمسكة، بالتقاليد الدينية إلى آخر حد.. على أنني لم أستطع الانسجام مع العادات والمعتقدات السائدة.. وشعرتُ بحافز قوي يدفعني إلى البحث عن الحقيقة وأصبحت مدفوعاً بهذا الحافز الذي تخطى الدائرة العالمية، بحثاً عن طريق خاص لنفسي.. كما لم أستطع الانسجام مع الإيمان الراسخ الذي تعتمد عليه كل طائفة في تخطئة غيرها وتكفيرها، فلم ألبث أن أثارت هذه الاختلافات الجارية بين الفرق المتعدد القديمة شكوكاً في عقلي بالنسبة إلى الدين نفسه، فإن الدين إذا كان عبارة عن الحق العالمي، فما بال هذه الاختلافات والمنازعات التي تستفحل بين أتباع الديانات

---

(١) ينظر: نزهة الخواطر، عبدالحي الحسني: ٨/ ٣٩-٤٠، ٤٤، والعروة الوثقى (ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني): ١/ ٤٣٢، ويتيمة البيان لمشكلات القرآن: محمد يوسف البنوري: ٤/ ٤٨-٥٤.

(٢) محي الدين أحمد، المعروف باسم أبوالكلام آزاد. ولد في مكة سنة (١٣٠٦هـ-١٨٨٨م) ثم رحل بعد سنتين من ولادته مع والده إلى مدينة (كلكتا). اجتهد والده في تعليمه العلوم الشرعية، ثم بدأ الابن بعد ذلك في تثقيف نفسه، فقرأ لأحمد خان وتأثر به كثيراً، سافر للخارج سنة (١٩٠٨م) في رحلة شملت العراق وتركيا ومصر وأوروبا. ثم عاد إلى الهند، وكان ضد تقسيم البلاد على أساس ديني، وانضم الى الهندوس في حزب المؤتمر، وأسس مجلتي الهلال والبلاغ. توفي سنة (١٩٥٨م). ينظر أبوالكلام آزاد، عبدالمنعم النمر.

المختلفة، ولماذا تزعم كل ديانة بأنها هي المنبع الوحيد للحق والصدق، ولماذا تكذب الديانات الأخرى؟»[١].

ويرى أبو الكلام آزاد أن «كل دين من الأديان في العالم سواء كان دين النصرانية أو اليهودية أو الصابئة لو دان به الرجل في صورته التي أتى بها شارع ذلك الدين كفى لنجاته يوم القيامة؛ فإن أصل هذه الأديان كلها واحد»[٢]. وهذا القول يصح قبل بعثة النبي محمد ﷺ، أما وقد بعثه الله عز وجل بالإسلام لكافة الخلق؛ فلا بد من الإيمان به ﷺ وبالإسلام الذي جاء به بمفهومية العام والخاص، كما أتت نصوص الوحي بذلك.

والإسلام في نظر أبي الكلام آزاد «عبارة عن الوحدة الدينية العامة لا تختص بشرع دون شرع، فالملل كلها تدعو إلى هذه الوحدة العامة، والصدق الكامل على سواء»[٣].

ولقد كان لمتصوفة المسلمين في الهند دور في الدعوة لوحدة الأديان حيث احتكت بالجماهير الهندوسية في الهند وأثرت عليها تأثيراً دفع غالبية تلك الجماهير إلى احترام كثير من المتصوفة إلى حد التقديس. كما تبادل الكثير من هؤلاء المتصوفة مع الهندوس مشاعر الحب والتسامح، فقد رأى بعض المتصوفة أنه بإمكان الفرد الهندوسي الأخذ بالتصوف الإسلامي وممارسة تعاليمه والانخراط في طقوسه

---

(١) أبو الكلام آزاد، عبدالمنعم النمر: ١/ ٥١-٥٢.
(٢) يتيمة البيان لمشكلات القرآن، محمد يوسف البنوري: ٤/ ٥٧.
(٣) يتيمة البيان لمشكلات القرآن: ٤/ ٥٨.

وذلك تشجيعاً له على اعتناق الإسلام(١).

وفي البلاد العربية كانت بدايات الدعوة إلى وحدة الأديان في مستهل القرن الماضي على يد جمال الدين الأفغاني(٢)، والذي يرى أن جميع الأديان مهما اختلفت أسماؤها متشابهة، ومتساوية، وكان هذا هو الأساس الذي بنى الأفغاني عليه موقفه من الأديان ذات الأصول السماوية، إذ يقول: «إن الأديان الثلاثة الموسوية، والعيسوية، والمحمدية على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية، وإذا نقص في الواحدة شيء من أوامر الخير المطلق استكملته الثانية.. وعلى هذا لاح لي بارق أمل كبير أن يتحد أهل الأديان الثلاثة مثل ما اتحدت الأديان في جوهرها وأصلها وغايتها، وأن بهذا الاتحاد يكون البشر قد خطا نحو السلام خطوة كبيرة في هذه الحياة القصيرة»(٣).

ويقول: «ما يراه المنكر ونراه نحن أيضاً مع اختلاف أهل الأديان،

---

(١) ينظر تاريخ السيخ الديني والسياسي، د.خليل عبدالحميد عبدالعال: ص٣٢.

(٢) محمد بن صفدر الحسيني الشيعي الأفغاني، ولد في أفغانستان سنة (١٢٥٤هـ- ١٨٣٨م)، رحل إلى الآستانة سنة (١٢٨٥هـ) فجعل فيها من أعضاء مجلس المعارف، ثم نفى منها فقصد مصر، وتتلمذ عليه جماعة تأثروا بآرائه، ثم نفي إلى باريس، وأصدر مع تلميذه محمد عبده مجلة "العروة الوثقى" ثم استقر به المقام بالآستانة، وهناك كان له دور خفي في إسقاط الخلافة العثمانية، ولذا وصفه السلطان العثماني عبدالحميد الثاني بأنه "رجل خطير" و"رجل الإنجليز" توفي سنة (١٣١٥هـ- ١٨٩٧م) في الآستانة، ثم نقلت رفاته سنة (١٣٦٣هـ) إلى أفغانستان ينظر مذكرات السلطان عبدالحميد الثاني: ص٢٦، وزعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين: ص٥٩، والأعلام، للزركلي: ٦/ ١٦٨. ومجالي الإسلام، حيدر بامّات: ص٤٩٥-٥٠٢.

(٣) خاطرات جمال الدين الأفغاني، ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ٦/ ٧٦.

فليس هو من تعاليمها، ولا أثر له في كتبها، وإنما هو صنع بعض رؤساء أولئك الأديان الذين يتجرون بالدين، ويشترون بآياته ثمناً قليلاً، ساء ما يفعلون»[(١)].

ويقول: «الأديان في مجموعها هي "الكل" وأجزاؤها: الموسوية والعيسوية والإسلام. فمن كان من هذه الأديان كلها على الحق فهو الذي يتم له الظهور والغلبة؛ لأن الظهور الموعود به إنما هو "دين الحق" كما قلنا، وليس دين اليهود ولا النصارى، ولا الإسلام»[(٢)].

ويقول أيضاً: «كثير من أبناء الملتين (يقصد الإسلامية والنصرانية) يرجعون إلى أصول واحدة، ويتقاربون في الأنساب الدانية»[(٣)].

وتبع التلميذ أستاذه في هذا المجال، وإن كان بجهد المقل، فقد سعى الشيخ محمد عبده[(٤)] مع رافضي مجهول تنصر ثم عاد إلى ما كان

---

(١) خاطرات جمال الدين الأفغاني: ٦/ ١٧٩. وينظر زعماء الإصلاح في العصر الحديث: ص١١٣. ومناقشات في فكر عصر النهضة من خلال نموذج الأفغاني، عماد فوزي شعيبي. المجلة العربية للعلوم الإنسانية: ع٣٠ ص٢٣٣.

(٢) خاطرات جمال الدين الأفغاني، : ٦/ ١٨٠. ومن الغريب حقاً أنه في هذا الكتاب يدافع الأفغاني عن فكرة التثليث في النصرانية، ويرى أنها عبارات تؤخذ من باب صوفي بحت؛ كما ينقل عن بعض الصوفية ألفاظاً غريبة لا تخرجهم-في نظر الأفغاني وزعمه- عن دائرة الإيمان. ينظر المرجع السابق: ٦/ ١٨٢-١٨٣.

(٣) العروة الوثقى، ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ١/ ١١٩.

(٤) محمد عبده بن حسن خير الله، ولد في مصر سنة (١٢٦٦هـ-١٨٤٩م) تعلم بالجامع الأحمدي بطنطا، وحفظ القرآن، وعمل في التعليم. نفي إلى بيروت سنة (١٢٩٩هـ) ثم سمح له بدخول مصر سنة (١٣٠٦هـ) وتولى منصب القضاء، فمفتيا للديار المصرية سنة (١٣١٧هـ) واستمر إلى أن توفي بالإسكندرية سنة(١٣٢٣هـ-١٩٠٥م) ودفن بالقاهرة. ينظر زعماء الإصلاح في العصر الحديث: ص٢٨٠، والأعلام: ٦/ ٢٥٢.

عليه وأخذ يدعو إلى التأليف بين الإسلام والنصرانية، وهو ميرزا باقر، ورجل نصراني ثالث هو القس اسحق تيلور إلى التأليف بين الإسلام والنصرانية وكونوا جمعية سرية للتقريب بين الأديان[١].

يقول محمد عبده في رسالته الأولى للقس إسحق تيلور: «وإنا نرى التوراة والإنجيل والقرآن ستصبح كتباً متوافقة، وصحفاً متصادقة، يدرسها أبناء الملتين ويوقرها أرباب الدينين فيتم نور الله في أرضه»[٢].

ويقول في رسالته الثانية للقس نفسه: «فهلم بنا يا عزيزي إلى الاتفاق على الأصول ليتيسر لنا الوفاق على الفروع، والاتحاد في الأب ليتسنى لنا الاتحاد في الابن»[٣].

ويقول: «الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني، فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب. وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر، ويتكلم بلغتها منضم إليه؛ لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان، وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية»[٤].

ونجد نزعة إلى توحيد الأديان- وإن كانت أخف من سابقيه- عند الكواكبي[٥] حيث يقول: «دعونا يا هؤلاء نحن ندبر شأننا، نتفاهم

(١) ينظر الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر: ٢/ ٣١٩، والإمام محمد عبده، محمد عمارة: ص٣٤.

(٢) الأعمال الكاملة، للشيخ محمد عبده: ٢/ ٣٥٦.

(٣) الأعمال الكاملة: ٢/ ٣٥٨.

(٤) الأعمال الكاملة: ١/ ٤٠٤.

(٥) عبدالرحمن بن أحمد بن الكواكبي، ولد في حلب سنة (١٢٧١هـ-١٨٥٥م)، وأنشأ فيها جريدة (الشهباء) فأقفلتها الحكومة، وجريدة (الاعتدال) فعطلت. =

بالفصحاء، ونتراحم بالإخاء، ونتواسى في الضراء، ونتساوى في السراء، دعونا ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط. دعونا نجتمع على كلمات سواء، ألا وهي: فلتحيَ الأمة، فليحيَ الوطن، فلنحيَ طلقاء أعزاء»[١].

ويقول الكواكبي: «ما أحوج الشرقيين أجمعين من بوذيين ومسلمين ومسيحين وإسرائيلين وغيرهم إلى حكماء لا يبالون بغوغاء العلماء المرائين الأغبياء، والرؤساء القساة الجهلاء، فيجددون النظر في الدين، نظر من لا يحفل بغير الحق الصريح، نظر من لا يضيع النتائج بتشويش المقدمات، نظر من يقصد إظهار الحقيقة لا إظهار الفصاحة، نظر من يريد وجهه ربه لا استمالة الناس إليه؛ وبذلك يعيدون النواقص المعطلة في الدين، ويهذبونه من الزوائد الباطلة مما يطرأ عادة على كل دين يتقادم عهده، فيحتاج إلى مجددين يرجعون به إلى أصله المبين البريء»[٢].

كما كان للشعراء نصيب في الدعوة إلى وحدة الأديان: إما من منطلق قومي بحت، وإما عن عاطفة غلبت الشاعر، فقال بها.

يقول أحمد شوقي[٣]، أمير الشعراء العرب:

= سجن بعد ذلك وخسر جميع ماله، فرحل إلى مصر. ساح في بلاد العرب وشرق أفريقيا والهند، وعاد إلى القاهرة وبها توفي سنة (١٣٢٠هـ-١٩٠٢م). ينظر: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين: ص ٢٤٩، والأعلام: ٣/ ٢٩٨.

(١) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ضمن الأعمال الكاملة للكواكبي: ص ٥١٥.

(٢) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، للكواكبي: ص ٤٩٣.

(٣) أحمد شوقي بن علي بن أحمد، وأمير الشعراء لقب له. ولد سنة (١٢٨٥هـ) في القاهرة، ونشأ وتلقى تعليمه بها، سافر إلى البلاد العربية وأوربا، وعاد وعين =

ما كان مُخْتَلَفُ الأديان داعيةً ... إلى اختلاف البرايا أو تعاديها
الكتبُ والرسل والأديان قاطبةً ... خزائنُ الحكمة الكبرى لواعيها
محبة الله أصل في مرَاشِدِها ... وخشيةُ الله أسٌّ في مبانيها
وكلُ خير يُلَقَّى في أوامـرِها ... وكل شر يُوقَّى في نواهيها[1]

ويقول حافظ إبراهيم[2]:

متى أرى الشرق أدناه وأبعده ... عن مطمع الغرب فيه غير وسنان
تجري المودةُ في أعراقِه طُلُقاً ... كجرية الماء في أثناء أفنان
لا فرق ما بين بوذي يعيش به ... ومسلم ويهودي ونصراني[3]

ويقول:

فخذوا المواثق والعهود على هدى التـ ... ـوارة والإنجيل والقرآن[4]

ويقول معروف الرصافي[5]:

= في معية الأمير، ثم أقيل من منصبه بعد الحرب الكبرى الأولى، ونفي بعدها. توفي في القاهرة سنة (١٣٥١هـ). ينظرالأعلام الشرقية: ٢/ ٦٥٨. المنجد: ص٣٣٨.

(١) الموسوعة الشوقية: ٥/ ٤٧٣.

(٢) محمد حافظ بن إبراهيم فهمي، اشتهر بشاعر النيل. ولد في صعيد مصر سنة (١٢٨٩هـ)، توفي أبوه وهو صغير فانتقلت به أمه إلى القاهرة عند خاله، الذي تولى تربيته. ثم انتقل معه إلى طنطا. التحق بالجيش المصري في السودان، ثم طرده الإنجليز لتحريضه الجنود على العصيان. توفي سنة (١٣٥١هـ) ينظر الأعلام الشرقية: ٢/ ٧٧٤.

(٣) ديوانه: ١/ ١٣٨-١٣٩.

(٤) ديوانه: ١/ ٤٦.

(٥) معروف بن عبدالغني البغدادي الرصافي، شاعر العراق، أصله من عشيرة الجبارة السنية، ولد في الرصافة ببغداد سنة (١٢٩٤هـ-١٨٧٧م) ونشأ بها تتلمذ =

إذا جـمـعـتـنـا وحـدة وطـنـيـة ... فـمـاذا عـلـيـنـا أن تـعـدد أديـان
إذا الـقـوم عـمـتـهـم أمـور ثـلاثـة ... لـسـان وأوطـان وبـالله إيـمـان
فـأي اعـتـقـاد مـانـع مـن أخـوة ... بها قال إنجيل كما قال قرآن[١]

كما كان للمبتعثين للدراسة في الغرب نصيب في هذا المجال أيضاً؛ فقد اقترح أحمد فوزي خريج جامعة لندن- في مقال له في جريدة "المقطم"- على المسلمين تغيير هيئة الصلاة بأن يجلس المصلي على كرسي وأمامه منضدة يسجد عليها- تقريباً منه بين الإسلام والنصرانية[٢].

ويقول أحدهم «هل أستطيع وأنا المسلم، أن أجد نفسي في المسيحية، أو البوذية، أو الهندوكية؟ إن استطعت فمعنى ذلك أنني تعمقت في الإسلام، وتعمقي هذا هو الذي أوصلني إلى الحقيقة الدينية الواحدة التي ينهض عليها الإسلام وسائر الأديان الأخرى»[٣].

كيف تجتمع الوثنية باختلاف مشاربها مع الإسلام في دعوته

= لعالم العراق: محمود شكري الآلوسي في علوم العربية وغيرها، اشتغل بالتعليم، ونظم أروع قصائده. رحل إلى الآستانة وعين نائباً في مجلس "المبعوثان" العثماني. عاد بعد الحرب العالمية الأولى إلى العراق وأنشأ جريدة "الأمل" سنة ١٩٢٣م، وانتخب عضواً في مجلس النواب خمس مرات، وانتهى به الأمر إلى الانزواء في بيته بالأعظمية ببغداد حتى وفاته سنة (١٣٦٤هـ-١٩٤٥م) ينظر الأعلام: ٧/ ٢٦٨.

(١) ديوان الرصافي: ١/ ١٣١.

(٢) القرآنيون وشبهاتهم حول السنة، خادم بخش: ص٢٠١، عن جريدة المقطم عدد ١٣٢٩٢ في ٢٠/ ٦/ ١٣٥١هـ

(٣) هو نهاد خياطة في مقدمة ترجمته لكتاب " لوك بنوا " : "المذهب الباطني في ديانات العالم" : ص ٧.

للتوحيد في حقيقة دينية واحدة كما زعم هذا الكاتب ؟!

ويقول آخر: «كل التهنئة والحب نهديها إلى إخواننا المسيحيين لمناسبة أعياد الميلاد ورأس السنة.. كل الحب لمن يدعو الله ويعبده.. فكل الأديان تتوجه إلى رب واحد لا شريك له وكل أوعية الديانات تصب فيها المحبة والمغفرة والرحمة والتسامح»(١).

يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [المَائدة: ٥١]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المُمتَحنَة: ١] فليس هناك أخوة في الدين بين المسلمين والنصارى أبداً، وإنما الأخوة هي بين المؤمنين: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحُجرَات: ١٠]، وقال ﷺ: «المسلم أخو المسلم»(٢)، وقد نفى سبحانه صلة النسب بين نوح وابنه بسبب كفر الابن لما قال نوح عليه السلام: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿٤٥﴾ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [هُود: ٤٥-٤٦]، فكيف تثبت الأخوة مع اختلاف الدين وعدم القرابة.

أما مشاركتهم أعيادهم وتهنئتهم بها فلا يجوز أيضاً، ولما قدم

(١) جريدة الرأي العام الكويتية: تاريخ ٢٤/١٢/١٩٩٨م. الصفحة الأخيرة.

(٢) رواه البخاري في كتاب المظالم (٣) باب لا يظلم المسلم المسلم رقم (٢٤٤٢). ومسلم كتاب البر والصلة (١٥) باب تحريم الظلم، رقم (٢٥٨٠) ٤/١٩٩٦ من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنه.

النبي ﷺ إلى المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما، فقال: ما هذان اليومان؟ قالوا: كنا نلعب فيهما في الجاهلية، فنهاهم الرسول ﷺ عن ذلك، وقال: «إن الله قد أبدلكم بهما خيراً منهما يوم الأضحى ويوم الفطر»(١)، والإبدال يقتضي ترك المبدل منه، وعدم الجمع بينهما. وفي حديث آخر: أن رجلاً على عهد رسول الله ﷺ نذر أن ينحر إبلاً ببوانة(٢)، فأتى رسولَ الله ﷺ فقال: إني نذرت أن أنحر إبلاً ببوانة، فقال النبي ﷺ: «هل كان فيها وثن من أوثان الجاهلية يعبد؟» قالوا: لا. قال «فهل كان فيها عيد من أعيادهم؟» قالوا: لا. قال رسول الله ﷺ: «أوف بنذرك»(٣). ودلالة الحديث ظاهرة في تحريم تعظيم أعيادهم.

وفي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَشۡهَدُونَ ٱلزُّورَ﴾ [الفُرقان: ٧٢] فسرها ابن عباس وعكرمة وغيرهما بأعياد المشركين ونقل ابن تيمية وابن كثير عن غيرهما من السلف أنها أعياد المشركين(٤).

---

(١) رواه الإمام أحمد رقم (١٢٠٠٦) ١٩/ ٦٥، وأبو داود: كتاب الصلاة (٢٤٥) باب صلاة العيدين رقم (١١٣٤) ١/ ٦٧٥، والنسائي: كتاب صلاة العيدين، الباب الأول، رقم (١٥٥٦) ٣/ ١٧٩، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه. قال محقق المسند: إسناده صحيح، رجاله ثقات، رجال الشيخين.

(٢) بُوانة: هضبة من وراء ينبع، من ساحل البحر الأحمر. ينظر معجم البلدان: ١/ ٥٠٥.

(٣) رواه أبو داود: كتاب الإيمان والنذور (٢٧) باب ما يؤمر به من الوفاء بالنذر، رقم (٣٣١٣) ٣/ ٦٠٧، من حديث ثابت بن الضحاك رضي الله عنه. وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود: ٢/ ٦٣٦.

(٤) ينظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١٣/ ٧٩، واقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية: ١/ ٤٧٨-٥١٨ وتفسير ابن كثير: ٣/ ٥٢٥، والدر المنثور للسيوطي: ٦/ ٢٨٢.

ويكتب ثالث بعد أن قرر أن اختلاف الشرائع لا يغير حقيقة الدين باعتباره دعوة للاستقامة الفكرية التي تؤدي إلى وحدة الهم الإنساني باتجاه الخير العام، وليس مادة للنزاع الإنساني لأن الجميع على حق: «النص هو: ﴿فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ [البَقَرَة: ١٣٧]، وليس بمثل إيمانكم. ومثل ما آمنتم به هو: الشرائع الأُخر التي تحمل ذات الرسالة فتماثل الشريعة القرآنية، وإن اختلفت عنها في الأغراض أي في النهج والأسلوب واللغة. والرسالة واضحة وهي الإيمان بالله والعمل الصالح يأخذ بها من يشاء فيكون من المهتدين. وهو قول مطلق لا يخص أهل شريعة معينة، ولا يخص المنتمين بهوياتهم إلى هذه الشرائع. وتتابعت الآيات بالمعنى ذاته في أكثر من ثمانين موقعاً في القرآن الكريم. وهي آيات تفصل في المسألة فصلاً مطلقاً بأن هؤلاء جميعاً مهتدون مسلمون، دخلوا في الإسلام أو النصرانية أو اليهودية أو في أي دين آخر أم لم يدخلوا»(١).

ولا يعلم هذا الجاهل أن المراد بالآية هو: إن آمن أهل الكتاب بمثل ما آمنتم به- معشر المسلمين- من جميع الرسل وأولهم وخاتمهم محمد ﷺ، وجميع الكتب وأولها القرآن فقد اهتدوا إلى الصراط المستقيم. ثم لو نظر في الآيتين اللتين قبلها لكفاه ذلك عن تحريف آيات الله عن دلالتها الحقيقية، فقال تعالى فيهما: ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُواْۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾﴾ [البَقَرَة: ١٣٥]، ومفهوم الآية: أن اليهود والنصارى مشركون، وأنهم ليسوا

---

(١) تذكير بحقائق قرآنية، غسان عبدالله سكرية، جريدة الحياة: ع١٣٤٩٥، الاثنين: ٥/ ١١/ ١٤٢٠هـ الموافق ٢١/ ١/ ٢٠٠٠م، ص ٢١.

على ملة إبراهيم وهي الإسلام، كما قال تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾ إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [آل عمران: ٦٧-٦٨]، فأخبر سبحانه وتعالى أن أولى الناس بإبراهيم عليه السلام هو النبي محمد ﷺ، وأتباعه، وأتباع الخليل قبل محمد ﷺ. وبين تعالى أن إبراهيم بريء من اليهود والنصارى والمشركين، وبريء من ولايتهم لأنهم بدلوا ملة إبراهيم عليه السلام، وحرفوا ما أنزل الله؛ فكفروا وأشركوا.

وقال في الثانية: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾﴾ [البقرة: ١٣٦]. قوله: ﴿وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [المائدة: ٥٩] أي: القرآن والسنة. ثم ذكر تعالى بعد ذلك الإيمان بجميع الكتب المنزلة وبجميع الرسل والأنبياء المرسلين من غير تفريق بينهم، فإن تحقق هذا كله وهو ما عليه المسلمون- بخلاف اليهود والنصارى وغيرهم الذين يفرقون في الإيمان بين الكتب فيما بينها وبين الرسل فيما بينهم- تحقق المراد من قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ [البقرة: ١٣٧]، وهذا المراد من الآية التي استدل بها الكاتب في مقاله.

ومما يبطل ما ذهب إليه هذا الكاتب أن الله تعالى قال في سورة آل عمران: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾ قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾ وَمَن يَبْتَغِ

غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٣-٨٥]، فالآيات تفيد أن ما نزل على الأنبياء هو دين الإسلام، وهو الدين الذي لن يقبل الله من أحد سواه. والإسلام- كما دلت الآيات- هو دين الله؛ حيث قال سبحانه: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ﴾ [آل عمران: ٨٣] ثم بين أن دينه سبحانه هو الإسلام: ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ٨٣] و﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقال في نفس السورة: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] ثم نص على دعوة أهل الكتاب والمشركين إلى الإسلام بعد هذه الآية مباشرة فقال: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٢٠﴾﴾ [آل عمران: ٢٠].

والملاحظ أن المراد بالآية واضح جداً، ولا يحتاج لمثل هذا التأويل المتعسف لكتاب الله، وإنما حمى وحدة الأديان التي أصيب بها بعض الكتاب هي التي تدفعهم إلى ذلك، وهذا لأسباب سبقت الإشارة إلى بعضها.

أما رابعهم فيقول: «الاستقامة بمعنى أشمل في البشرية، هي قيام إنسانية واحدة في هذه الأرض، لا فرق بين دين ودين، أو لون ولون، أو وطن ووطن»[1]. ويقول أيضاً: «هذا المفهوم الخاطىء في الدين؛ هو الذي يوجد التفرقة بين الأديان والتشعب والانقسام، في الوقت الذي ينادي فيه القرآن الكريم، وغيره من الكتب المقدسة؛ بأن الدين لله، وفي الأرض المحبة بين البشر، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ

(١) اليوجا والتصوف والرهبانية، عباس المسيري: ص١٨٤.

رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [هُود: ١١٨]، ويقول القرآن الكريم: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٦]، ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾﴾ [البَقَرَة: ٢٨٥] والخطاب هنا للمؤمنين وليس للمسلمين فقط الذين هم على دين الإسلام المحمدي؛ ولكنه قصد عامة المؤمنين العارفين في كل دين.. فالمسلم المؤمن، والمسيحي المؤمن، واليهودي المؤمن، والبوذي المؤمن، والمؤمن بالفطرة وغيرهم من العارفين بالحق واليقين، نجدهم من أهل السماحة، ومن أهل المحبة في الله ودنيا الله، وخلق الله، ويؤمنون بكل الكتب وكل الرسل منذ النشأة الأولى، والرسالة الأولى، منذ عرف الناس الرسل، ومنذ جاءت الكتب، لا خلاف بينهم؛ لأن الرسالات واحدة من المصدر الواحد، ولا تجبُّ رسالةٌ رسالةً أخرى، ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، منذ النشأة الأولى»(١).

واستدلال الكاتب لمذهبه في وحدة الأديان بقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٦] استدلال غير صحيح البتة، ولا يفيد المساواة بين الإسلام وغيره من الأديان، وذلك أن المراد بالآية: أن هذا الدين لكماله، وموافقته للعقل والعلم، وقبول الفطرة له لا يحتاج إلى الإكراه عليه؛ وذلك لأن الإكراه إنما يقع على ما تنفر منه نفوس الخلق، ويتنافى مع الفطرة والعقل السليم. فمن بلغه هذا الدين فرده وأعرض عنه فإنه معاند، يجب قتاله كما دلت عليه النصوص الشرعية الواردة في الجهاد. على أن الآية نزلت في الأنصار خاصة: فعن ابن

(١) اليوجا والتصوف والرهانية، عباس المسيري: ص٢٤٥.

عباس رضي الله عنهما قال: «كانت المرأة من الأنصار تكون مقلاة لا يكاد يعيش لها ولد، فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوده فلما أجليت بنو النضير؛ كان فيهم من أبناء الأنصار. فقالوا: لا ندع أبناءنا. فأنزل الله: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٦]»[١]

قال الخطابي[٢] رحمه الله: «فيه على أن من انتقل من كفر وشرك إلى يهودية أو نصرانية قبل مجيء دين الإسلام فإنه يقر على ما كان انتقل إليه وكان سبيله أهل الكتاب في أخذ الجزية منه وجواز مناكحته واستباحة ذبيحته. فأما من انتقل عن شرك إلى يهودية أو نصرانية بعد وقوع نسخ اليهودية، وتبديل ملة النصرانية فإنه لا يقر على ذلك. وأما قوله سبحانه: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٦]، فإن حكم الآية مقصور على ما نزلت فيه من قصة اليهود. فأما إكراه الكفار على دين الحق فواجب؛ ولهذا قاتلناهم على أن يسلموا أو يؤدوا الجزية، ويرضوا بحكم الدين عليهم»[٣].

كما أن الآية في عمومها لا تفيد مساواة الإسلام بغيره من الأديان؛ بل المراد منها عدم الإكراه على الدخول في الإسلام؛ إذا

---

(١) سنن أبي داود: كتاب الجهاد (١٢٦) باب في الأسير يكره على الإسلام، رقم (٢٦٨٢)/٣/ ١٣٢. وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود: ٢/ ٥١٠. والمِقْلَاةُ: المرأة التي لا يعيش لها ولد. وأصله من القلت، وهو الهلاك. ينظر معالم السنن: ٢/ ٢٤٨.

(٢) الحافظ اللغوي أبوسليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، ولد سنة بضع عشرة وثلاثمائة، وتوفي سنة ٣٨٨هـ. ينظر سير أعلام النبلاء: ١٧/ ٢٣، وطبقات الشافعية، للسبكي: ٣/ ٢٨٢.

(٣) معالم السنن: ٢/ ٢٤٨. وينظر شرح مشكل الآثار، للطحاوي: ١٥/ ٣٩٩-٤٠٥.

خضع الكتابي ومن في حكمه- كالمجوسي والصابىء- لحكم الإسلام، والتزم بدفع الجزية المفروضة عليه: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩].

قال أبو جعفر رحمه الله: «وأولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال: نزلت هذه الآية في خاص من الناس- وقال: عنى بقوله تعالى ذكره: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، أهل الكتابين والمجوس وكل من جاء إقراره على دينه المخالف دين الحق، وأخذ الجزية منه..، وكان المسلمون جميعا قد نقلوا عن نبيهم ﷺ أنه أكره على الإسلام قوما فأبى أن يقبل منهم إلا الإسلام، وحكم بقتلهم إن امتنعوا منه، وذلك كعبدة الأوثان من مشركي العرب، وكالمرتد عن دينه دين الحق إلى الكفر ومن أشبههم، وأنه ترك إكراه الآخرين على الإسلام بقبوله الجزية منه وإقراره على دينه الباطل، وذلك كأهل الكتابين ومن أشبههم كان بينا بذلك أن معنى قوله: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، إنما هو لا إكراه في الدين لأحد ممن حل قبول الجزية منه بأدائه الجزية، ورضاه بحكم الإسلام.. والآية قد تنزل في خاص من الأمر، ثم يكون حكمها عاماً في كل ما جانس المعنى الذي أنزلت فيه. فالذين أنزلت فيهم هذه الآية- على ما ذكر ابن عباس وغيره- إنما كانوا قوما دانوا بدين أهل التوراة قبل ثبوت عقد الإسلام لهم، فنهى الله تعالى ذكره عن إكراههم على الإسلام، وأنزل بالنهي عن ذلك آية يعم حكمها كل من كان في مثل معناهم، ممن كان على دين من الأديان التي يجوز أخذ الجزية من أهلها، وإقرارهم عليها، على النحو الذي قلنا في ذلك

ومعنى قوله: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٦]، لا يكره أحد في دين الإسلام عليه، وإنما أدخلت "الألف واللام" في "الدين"، تعريفا للدين الذي عنى الله بقوله: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٦]، وأنه هو الإسلام»[(١)].

وقال ابن القيم رحمه الله: «لما بعث رسول الله ﷺ استجاب له ولخلفائه من بعده أكثر الأديان طوعاً واختياراً، ولم يكره أحداً قط على الدين، وإنما كان يقاتل من يحاربه، وأما من سالمه وهادنه فلم يقاتله، ولم يكرهه على الدخول في دينه امتثالاً لأمر ربه سبحانه وتعالى حيث يقول: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٦]، وهذا نفي في معنى النهي، أي: لا تكرهوا أحداً على الدين... والآية على عمومها في حق كل كافر... ومن تأمل سيرة النبي ﷺ تبين أنه لم يكره أحداً على دينه قط، وإنما قاتل من قاتله، وأما من هادنه فلم يقاتله مادم مقيماً على هدنته، لم ينقض عهده»[(٢)].

وأما استدلاله بقول الله تعالى: ﴿وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ ٢٨٥﴾ [البَقَرَة: ٢٨٥]، وبتر الآيات ديدن كل ذي بدعة للوصول إلى ما يوافق بدعته وهواه. فالله سبحانه وتعالى قال في مستهل الآية: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٥]، الآية ومعنى الآية: أن الرسول ﷺ والمؤمنون يصدقون

---

(١) تفسير الطبري: ٥/ ٤١٤-٤١٥.

(٢) هداية الحيارى، لابن القيم: ص٢٣٧-٢٣٨، وينظر لابن تيمية: الجواب الصحيح: ١/ ٣١٣، وقاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم: ص١٢١.

بجميع الكتب المنزلة، ويصدقون كذلك بجميع الأنبياء والرسل صلوات الله وسلامه عليهم، ولا يلزم من ذلك اتباع شرعهم لأنه شرع محمد ﷺ، نسخ جميع الشرائع والأديان فهو خاتم الأنبياء والمرسلين. كما أن في الآية رداً على اليهود والنصارى وغيرهم؛ الذين يؤمنون ببعض الأنبياء ويكفرون ببعض: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ۝١٥٠ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا ۝١٥١﴾ [النِّسَاء: ١٥٠-١٥١] والآية لا تفيد المساواة بين الأديان لا من قريب ولا من بعيد.

وأما استدلال هذا الكاتب بقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ﴾ [النّحل: ٩٣]، على المساواة بين الأديان، فهذه الآية تنقض استدلاله من أساسه؛ حيث إنها تؤكد وجود الاختلاف بين الناس في العقائد والأديان، لأمر قدره الله، وإلا لو شاء سبحانه لجعل الناس على ملة واحدة ودين واحد؛ ولكن سبق في قضائه وقدره؛ لعلمه التام وحكمته النافذة أن من عباده من يؤمن فيستحق الجنة، ومنهم من يطغى ويتكبر ويعرض ويكفر فيستحق النار؛ وهذا ابتلاء من الله لعباده بعد أن أقام عليهم الحجة بإرسال الرسل وإنزال الكتب.

وقال بوحدة الأديان أناس ممن يحسب في زمرة العلماء أو الدعاة، أو ممن يطلق عليهم اسم المفكرين الإسلاميين، وممن يتزعم ما يسمى باليسار الإسلامي:

منهم مصطفى محمود فيقول- مضمناً كلامه دعوة إلى وحدة الأديان: «وأصدق مثل للوعي الديني المتفتح هو وعي رجل مثل غاندي

هندوسي، ومع ذلك يقرأ في صلاته فقرات من القرآن والإنجيل وكتاب الدامابادا لبوذا في خشوع ومحبة مؤمناً بكل الكتب وكل الرسل»(١).
ويقول: «الإسلام لا ينظر إلى النصرانية على أنها نقيض يحاربه، وإنما ينظر إلى النصارى على أنهم أشقاء، وأهل مودة يؤاخيهم ويناصرهم»(٢).

ومتى كان عباد البقر والصليب مقياساً للحق والباطل، وما فعله غاندي شيء طبيعي في ديانة وثنية، تعدد الآلهة سمة من سماتها كما سبق ذكر ذلك. وكيف نؤاخي ونواد من نهانا الله عن موالاتهم ومحبتهم.

ويقول: «اختلاف الأديان هو اختلاف في الشرائع فقط»(٣).

ويقول: «لا معنى للتفرقة بين رسول ورسول، فالمسيحي الصالح مسلم لله؛ إذا آمن بجميع الرسل والكتب وبالآخرة وبأن الله واحد، والأديان في أصلها العقائدي دين واحد، وما هي إلا مراحل نزلت فيها النواميس على وفاق الطبيعة البشرية وتطورها»(٤).

ويقول: «والمتصوفة المسلمون لهم طريقة جميلة في التعبير عن هذه الوحدة بين الأديان فيقول الواحد منهم عن زميله: إن له قدماً عيسوية، وعن آخر إن له قدماً موسوية، وعن ثالث إن له قدماً

---

(١) رحلتي من الشك إلى الإيمان، مصطفى محمود: ص ٥٦-٥٧.
(٢) أكذوبة اليسار الإسلامي، مصطفى محمود: ص٥٥، وينظر للمؤلف نفسه كتاب "تأملات في دنيا الله" : ص١٢٠-١٢١.
(٣) القرآن محاولة لفهم عصري، مصطفى محمود: ص١٥٠.
(٤) المرجع السابق: ص١٥٤.

محمدية؛ بمعنى أنه يجد طبيعته ومزاجه الروحي في الشريعة العيسوية؛ فلا يتزوج ويعيش راهباً. أو الشريعة الموسوية الحامية؛ فلا يستطيع أن يكبت انفعالاته. أو في الشريعة المحمدية؛ فهو وسط دائماً معتدل حليم في انفعالاته. يقول هذا بعضهم عن بعض مع أنهم جميعاً مسلمون، وهم بذلك قد فهموا اختلاف الأديان فهما أعمق، لم يفهموها فقط على أنها اختلاف مراحل تاريخية، وإنما فهموها أيضاً على أنها اختلاف في المزاج الروحي قد يوجد في الجماعة الواحدة. بهذه الرحابة في النظرة، وبهذا الأفق المتسع يجب أن نفهم تعدد الأديان؛ لنتخطى التعصب ونشعر بالأديان كلها ديناً واحداً، أنزله الإله الواحد الرحيم»[(١)].

ويقول في عبارة تفيد إيمانه بوحدة الأديان: «والمتصوف واليوجي والراهب كلهم يحاولون الوصول إلى الله وإن تفرقت بهم الدروب والسكك»[(٢)].

ويقول: «واليوجي والراهب والصوفي المسلم يطلبون القرب والوصول بتلاوة الأسماء وبالتسابيح والطاعة والعبادة والعمل الصالح فيدعون الله بأسمائه: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ﴾ [الأعراف: ١٨٠] وهناك يوجا خاصة بالتسابيح اسمها "المانترايوجا" من كلمة "مانترام" الهندية أي: تسبيحة. ومن التسابيح السنسكريتية أن يتلو (اليوجي) في خشوع كلمة "رهيم-رهام" آلاف المرات، وهي كلمات تقابل:

---

(١) المرجع السابق: ص ١٥٥.

(٢) المرجع السابق: ص ١٣٧.

"رحيم-رحمن" عندنا، وهي من أسماء الله بالسنسكريتية»[١].

ومنهم محمد عمارة حيث يقول: «الإسلام ليس هو شريعة محمد ﷺ، والمسلمون ليسوا فقط، أتباع محمد عليه الصلاة والسلام»[٢]. إلى أن قال بعد أن ذكر قول الله تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ﴾ [البَقَرَة: ١٣٦]. . .الآية: «فمن يؤمن كأتباع محمد بكل ما نزل الله، قرآناً فما سبقه، وبكل الرسل منذ بدأت الرسالة وحتى ختامها بمحمد عليه الصلاة والسلام فهو المهتدي، ومن يترك الإيمان بشيء مما سوى "التوحيد" والطاعة فهو في شقاق وهو كافر، أي جاحد بهذا الذي لم يؤمن به ولكنه غير مشرك لأنه متدين وموحد بل ومسلم، ولذلك طلب القرآن إلى الرسول أن يدع أمر هؤلاء إلى الله: بينما طلب إليه قتال المشركين كافة»[٣].

واستدلال عمارة بالآية سبق نقضه، وأنها حجة على دعاة وحدة الأديان لا لهم، وأما قول الله تعالى لنبيه محمد ﷺ: ﴿فَسَيَكۡفِيكَهُمُ ٱللَّهُۚ﴾ [البَقَرَة: ١٣٧]، فالمراد به أن هؤلاء المشركون من اليهود والنصارى الذين قالوا لك ولأصحابك كونوا يهوداً أو نصارى تهتدوا مثلهم، ولم يؤمنوا بمثل إيمان الصحابة ﵃ بالله وبما أنزل إليك وعلى سائر الأنبياء من توحيد الله سبحانه وتعالى والإيمان بجميع رسله دون التفريق بينهم، فإن الله تعالى كافيك إياهم: «إما بقتل السيف، وإما بجلاء عن جوارك، وغير ذلك من العقوبات. فإن الله هو السميع لما يقولون لك

(١) المرجع السابق: ص ١٣٧. وهذه من تخريفات الدكتور التي لا تخفى على أحد.
(٢) الإسلام والوحدة القومية: ٦٠.
(٣) الإسلام والوحدة القومية: ٦٣.

بألسنتهم، ويبدون لك بأفواههم، من الجهل والدعاء إلى الكفر والملل الضّالة، العليمُ بما يُبطنون لك ولأصحابك المؤمنين في أنفسهم من الحَسد والبغضاء. ففعل الله بهم ذلك عَاجلا وأنجزَ وَعْده، فكفى نبيّه ﷺ بتسليطه إيّاه عليهم، حتى قتل بعضهم، وأجلَى بعضًا، وأذلّ بعضًا وأخزاه بالجزية والصَّغار»[(١)].

ويقول: «إن اعتراف المسلم بشريعة عيسى أو موسى، وبرسالتيهما لا يلزم منه ترك شريعة محمد، واتخاذ العيسوية أو الموسوية طريقاً للتدين بالدين الإلهي الواحد فكذلك الحال مع اعتراف المسيحي واليهودي بشريعة محمد ﷺ وبرسالته، لا يستلزم منه أن يدع شريعته ويستبدلها بشريعة الإسلام. فليحتفظ كل بشريعته وليعترف الجميع بكل الشرائع وجميع الأنبياء؛ وليكن التنافس في سلوك كل فريق طريقه ونهجه للاقتراب أكثر فأكثر من الإيمان الحق بالأصول الحقة للدين الإلهي الواحد، تلك هي القضية التي نطرحها منطلقاً للإخاء الديني»[(٢)].

ويقول محمد عمارة: «دين الله واحد أزلاً وأبداً، وشرائعه متعددة بتعددُ أمم الرسالات السماوية: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المَائدة: ٤٨]، فهنا تعددية في الشرائع في إطار وحدة الدين. والإنسانية واحدة، واختلافها وتمايزها إلى أمم وشعوب وحضارات سنة من سنن خالقها وآية من آياته وقانون من قوانين الوجود: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات: ١٣]، ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

---

(١) تفسير الطبري: ١/ ٥٧٠.

(٢) الإسلام والوحدة القومية: ٢١٨.

وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾ [الروم: ٢٢]. فالواحدية في الشريعة أو القومية أو الحضارة مرفوضة إسلامياً. والتعددية هي الفلسفة التي يؤكد عليها الإسلام في كل أنواع الوجود»[(١)].

ويقول عمارة أيضا: «يؤكد الإسلام على وحدة البشرية في دين الله الواحد أزلاً وأبداً، مع تعدد الشرائع بتعدد أمم الرسالات الدينية أزلاً وأبداً كذلك، فالقرآن الكريم قد نزل: ﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [البقرة: ٩٧]، والرسول ﷺ كذلك: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾ [آل عمران: ٨١]، والله سبحانه وتعالى يتحدث إلى رسوله فيقول: ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾﴾ [آل عمران: ٨٤]، ومع هذه الوحدة في الدين؛ كانت التعددية في الشرائع لدى أمم الرسالات، فالبعثة المحمدية قد تميزت بالشريعة الخاتمة: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الجاثية: ١٨]، وكذلك كان حال الأمم السابقة، فاليهود: ﴿وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٣]، ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ [المائدة: ٤٤]، وكذلك حال النصارى مع الإنجيل: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ﴾ [المائدة: ٤٧]، ثم كانت الشريعة الخاتمة: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ

---

(١) أزمة الفكر الإسلامي الحديث، د. محمد عمارة: ص٥٠-٥١.

وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ﴾ [المائدة: ٤٨]، ثم تمضي الآية لتقرر أزلية وأبدية هذه السنة الإلهية في تعدد الشرائع بتعدد أمم الرسالات؛ فتقول: ﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨]، ففي الدين: وحدة الرسل والرسالات، ووحدة أمم هذه الرسالات، وفي الشريعة: تعددية تتمايز فيها وبها أمم الرسالات؛ للابتلاء والاختبار والتنافس واستباق الخيرات. ولقد وقف مفسروا القرآن الكريم أمام هذه الآيات فقالوا: "إن الشرعة والشريعة: هي الطريقة الظاهرة التي يتوصل بها إلى النجاة، والمعنى: أن الله جعل التوراة لأهلها، والإنجيل لأهله، والقرآن لأهله، وهذا في الشرائع والعبادات. والأصل: التوحيد، لا خلاف فيه ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ﴾ [المائدة: ٤٨] أي لجعل شريعتكم واحدة ﴿وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ﴾ [المائدة: ٤٨] أي: ولكن جعل شرائعكم مختلفة ليختبركم، والابتلاء: "الاختبار". وعن هذه الحقيقة، التي أفاض القرآن في تقريرها وفي الإفصاح عنها- حقيقة الوحدة في الدين مع التعددية في الشرائع- يعبر الحديث النبوي هذا التعبير الجميل، عندما يقول صلوات الله وسلامه عليه: «الأنبياء إخوة من علات- أي من أب واحد- أمهاتهم شتى، ودينهم واحد»[1]، فكما توحد الناس ويتوحدون في الخلق والإنسانية، مع التعددية في الأقوام والشعوب والقبائل والألوان واللغات؛ كذلك قد اتحدوا في الدين، وتعددت أمم الرسالات في

(١) متفق عليه، ينظر تخريجه: ٢/ ١٠٢٢.

الشرائع التي شرعها الله، فالوحدة مع التعددية هي سنة الله، التي تلتزمها الرؤية الإسلامية في هذا الميدان»[١].

ويقول عمارة أيضاً: «فالعلاقة بين "الأنا الحضارية" وبين "الآخر الحضاري" يجب أن يحكمها هذا القانون: التفاعل والتبادل الحضاري... فكما أن التعددية في الأمم هي سنة من سنن الله في الخلق، كذلك التعددية في الحضارات؛ لأن هذا التمايز الحضاري هو واحد من أهم أسباب هذه التعددية بين الأمم.. .﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هُود: ١١٨-١١٩]، ولقد قال المفسرون لقوله تعالى: ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هُود: ١١٩] إن معناها: "وللاختلاف خلقهم" ففي الاختلاف والتمايز: التنوع، والغنى، والتنافس في استباق الخيرات»[٢].

ويرى عمارة أن «الإيمان بالتعددية يقتضي الإيمان بحق الغير في الوجود المتميز؛ حتى تكون هناك تعددية حقيقية»[٣]. ويرى أن الطريق الأسلم هو «القبول بالتعددية ليصبح الكوكب الذي نعيش عليه "منتدى حضارات" تتفاعل وتتبادل العلم النافع، وتحتفظ كل منها بمالها من خصوصيات، مثلها كمثل الإنسان الراشد المستقل يصافح الجميع دون أن يفقد بصمته وهويته التي تميزه عن الجميع»[٤].

تناقض عجيب يقول به عمارة إذ كيف يؤمن النصراني بالإسلام

---

(١) أزمة الفكر الإسلامي الحديث، د. محمد عمارة: ص٥٦-٦٠.

(٢) المرجع السابق: ص٦٠-٦١.

(٣) المرجع السابق: ص٦٢.

(٤) المرجع السابق: ص٦٤.

ومع ذلك لا يترك النصرانية؛ كيف يجتمع التوحيد مع التثليث؟ ثم إن الاختلاف بين الشريعة الإسلامية والشرائع السابقة ملاحظ في أحكام كثيرة كالطهارة والصلاة والصوم والحج والمعاملات، فعلى رأي عمارة يظل اليهودي على شريعته والنصراني على شريعته، والمسلم على شريعته، فلا يدخل اليهودي والنصراني مثلاً في قول النبي ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[(١)]، وليسا مقيدين باتباعه في كيفية الصلاة، بل يصليان بحسب دينهما. ولا قوله ﷺ: «لتأخذوا مناسككم»[(٢)]، بل يحجان بحسب شريعتهما؛ علماً أن الحج هو من أكبر العبادات التي يتضح فيها الخلاف بين شريعة الإسلام وغيرها من الشرائع، وهو الركن الخامس من أركان الإسلام؛ قال جماعة من التابعين في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عِمرَان: ٨٥]: «إن كل أهل ملة ادعوا أنهم مسلمون لما نزلت هذه الآية، فأمرهم الله بالحج إن كانوا صادقين، لأن من سنة الإسلام الحج، فامتنعوا، فأدحض الله بذلك حجتهم»[(٣)]. وقس على هذا سائر الأحكام التكليفية.

ثم إن التحريف قد سرى- ولا يزال- في اليهودية والنصرانية كما يسري الدم في العروق، فكيف تكونان مصدراً للتشريع يجوز التعبد بهما لله سبحانه. فما «نقل إلينا من شرائع من قبلنا في كتب أصحاب

---

(١) رواه البخاري: كتاب الأذان (١٨) باب الأذان للمسافرين، رقم (٦٣١) من حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه.

(٢) رواه مسلم: كتاب الحج (٥١) باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبا، رقم (١٢٩٧) ٢/ ٩٤٣ من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

(٣) تفسير الطبري: ٦/ ٥٧٠-٥٧١.

تلك الشرائع، أو على ألسنة أتباعها فإنه ليس بحجة علينا بالاتفاق، ولا يجوز العمل بذلك؛ لأن ذلك النقل لا يعتد به؛ لما وقع في كتبهم من تغيير وتحريف؛ ولأن غير المسلم لا يوثق به في نقل شريعة المسلم»[١]. فالحجة فيها جميعاً القرآن الكريم وهو المهيمن على غيره من الكتب والشرائع. بنيما يجعل الدكتور محمد عمارة الشرعَ المبدل والمحرف حاكماً على القرآن الكريم[٢]!

أما الترابي فيقول: «إن الوحدة الوطنية تشكل واحداً من أكبر همومنا، وإننا في الجبهة الإسلامية في السودان إنما نتوصل إليها بالإسلام فهو الحق المطلق الذي يجتمع عليه كل أتباع الملة المحمدية، وهو أيضاً على أصول الملة الإبراهيمية التي تجمعنا مع المسيحيين بتراث التاريخ الديني المشترك، وبرصد تاريخي من المعتقدات والأخلاق والأحكام المتوافقة في أغلبها.. إننا لا نرى الدين عصبية عداء ولكن وشيجة إخاء في الله الواحد»[٣].

وجاء في كلمة للترابي في أحد مؤتمرات وحدة الأديان التي عقدت في الخرطوم بعنوان "الحوار بين الأديان التحديات والآفاق": «وهذه هي دعوتنا اليوم أن نقيم جبهة أهل الكتاب، والكتاب عندما يطلق في القرآن يقصد به: كل كتاب جاء من عند الله» إلى أن قال: «وقيام جبهة

---

(١) إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر: ٤/ ٢٣٠.

(٢) ينظر للأهمية كتاب "محمد عمارة في ميزان أهل السنة" للشيخ سليمان بن صالح الخراشي: ص٣٧١-٣٨٥، فقد ذكر شبهات أخرى للدكتور محمد عمارة في وحدة الأديان، وأجاد في ردها.

(٣) من مقال له بعنوان: "الوحدة الوطنية الدينية" نشر في مجلة المجتمع العدد (٧٣٦) في ٢٣/ ١/ ١٤٠٦هـ الموافق ٨/ ١٠/ ١٩٨٥م، ص٢٦.

المؤمنين (يقصد اليهود والنصارى والمسلمين) هو مطلوب الساعة، وينبغي ألا تحول دونه المخاوف والتوجسات التاريخية»(١).

ولا أدري هل سمع عمارة والترابي بقول الله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥]؟ وبحديث النبي ﷺ: «والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار»(٢)؟

ثم أن الله تعالى قد حكم بكفر اليهود والنصارى، فقل جل شأنه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ﴿٦﴾﴾ [البيّنة: ٦]، وقال تعالى في حق النصارى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۖ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴿٧٢﴾﴾ [المائدة: ٧٢]. ويقول عن تحريف النصارى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا۟ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴿٧٣﴾﴾ [المائدة: ٧٣].

ومنهم المفكر المصري حسن حنفي، حيث يقول: «الدين جزء من

(١) الرد القويم لما جاء به الترابي والمجادلون عنه من الافتراء والكذب المهين، الأمين الحاج محمد: ٧١-٧٢.

(٢) رواه مسلم: كتاب الإيمان (٧٠) باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ إلى جميع الناس رقم (١٥٣) ١/ ٣٤. والإمام أحمد: ٢/٣١٧، ٣٥٠. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

التراث، ويمكن التعامل مع التراث كما نتعامل مع المأثورات الشعبية بتطويرها، وصياغتها، وإبرازها تعبيراً عن روح الشعب وتاريخه»[(١)]، ويقول: «لا يوجد دين في ذاته، بل يوجد تراث لجماعة معينة، ظهر في لحظة تاريخية محددة، ويمكن تطويرها للحظة تاريخية قادمة»[(٢)].

ونجد هذه النظرة أيضاً عند المفكر الفرنسي الجزائري الأصل محمد أركون؛ فمن مبدأ أن «العقل الفلسفي الحديث يؤمن بنسبية الحقيقة أو بتعدديتها»[(٣)]؛ يرى أركون وحدة الحقيقة بين المذاهب المتباينة، يقول أركون: «وتحديدنا الخاص الذي نقدمه عن الوحي يمتاز بخصيصة فريدة، هو أنه يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسّدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد، وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي إنه يستوعب كل ذلك ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيدي. وعلى هذا النحو يمكننا أن نسير باتجاه فكر ديني آخر غير السائد: أقصد باتجاه فكر ديني جديد يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس، أو للحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية»[(٤)].

فلا يوجد عند أركون كفر مطلقاً بل كل من على ظهر البسيطة- في

---

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي: ص ٢٣.

(٢) التراث والتجديد، حسن حنفي: ص ٢٤.

(٣) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون: ص ٢٤١.

(٤) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون: ٨٤، وينظر: قضايا في نقد العقل الديني: ص ٢٨٦-٢٧٠.

نظره- من المؤمنين الموحدين، وممن لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. وهذا منطق فاسد لا يقوله عاقل، ويناقض سنة كونية من سنن الله تعالى في خلقه: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [هود: ١١٨-١١٩]، كما أن هذا القول يناقض الواقع المشاهد من الاختلاف بين الناس في العقائد وتكفير بعضهم بعضا؛ حتى في الدين الواحد تجد تنافرًا بين أتباعه وتكفير بعضهم لبعض ما هو معلوم للعامة قبل الخاصة. أما أن الوحي يتسع لكل الأديان مهما اختلفت فكذب على الله ورسوله، فالله تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥]، ويقول الرسول ﷺ: «والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار»(١). ويقول ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»، وفي رواية: «حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به»(٢).

أما فيما يختص بالجهات العلمية؛ فكان لها إسهام في هذا الجانب، سواء كانت هذه الجهات جمعيات أهلية، أو مؤسسات رسمية، ونحوها.

يقول المفتي العام في البوسنة والهرسك الشيخ مصطفى سيريش:

(١) سبق تخريجه. ص ١٨٩.

(٢) ينظر تخريجه برواياته: ص ٥٩٧-٥٩٨، ٦٤٧.

«حان الأوان لأبناء آدم وحواء وأتباع الأنبياء: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد أن يدركوا أنهم ينطلقون من منابع روحية واحدة»، وأوضح المفتي أن ذكر أهل الكتاب ورد كثيراً في القرآن الكريم الذي دعا إلى احترامهم والتسامح معهم في إطار تعددية دينية فريدة من نوعها[(١)].

وقام الشيخ فوزي الزفزاف (وكيل الأزهر رئيس اللجنة الدائمة للحوار بين الأديان السماوية بالأزهر) بالتوقيع مع الكاردينال أونيزي (رئيس المجلس الأسقفي للحوار بين الأديان بالفاتيكان) على اتفاقية تنظيم الحوار الإسلامي المسيحي الهدف منها توحيد كلمة المؤمنين بالله على اختلاف دياناتهم لمواجهة قوى الإلحاد والاتجاهات الفكرية المعادية لسماحة الأديان[(٢)].

---

(١) محاضرة لمفتي البوسنة الشيخ مصطفى تسيريتش في مركز زايد للتنسيق والمتابعة التابع لجماعة الدول العربية، منشورة في موقع المركز على الإنترنت: www.zccf.org.ae/a.Title Description. Asp? Tid = 488.. وقد أكد المفتي دعوته لوحدة الأديان في حوار مع الداعية الإسلامي أبو إسلام أحمد عبدالله في برنامج الاتجاه المعاكس الذي عرضته قناة الجزيرة يوم الثلاثاء (١٣/ ٤/ ١٤٢٥هـ الموافق ١/ ٦/ ٢٠٠٤م) وهو مسجل على موقع الجزيرة على الشبكة: http://www.aljazeera.net/. كما أن هذا المفتي حصل لاحقاً على جائزة اليونسكو للسلام لعام (٢٠٠٤م)، وقال في كلمته التي ألقاها في هذه المناسبة مخاطباً جميع الأديان: «إن النجاة تكمن في تعاوننا في سبيل الله الذي يحبنا، ونتعاون على البر والتقوى من أجل السلام». ينظر مجلة المجتمع العدد (١٦٢٢) الصادر في ٢٥/ شعبان ١٤٢٥هـ، الموافق ٩/ ١٠/ ٢٠٠٤م: ص١٦.

(٢) مجلة المجتمع، ع١٣٤٦، ٤/ ١/ ١٤٢٠هـ الموافق ٢٠/ ٤/ ١٩٩٩م، ص ٤٩. ونجد نزعة التآخي بين الأديان والتقريب بينها عند بعض المعاصرين، ينظر مثلاً: فهمي هويدي في كتابيه: القرآن والسلطان، ومواطنون لا ذميون. وقد ذكر د. أحمد =

ومما يؤسف له أن بعض من امتهن حرفة الأدب، وسرد الروايات متعددة الأغراض، يدعون إلى وحدة الأديان من خلال هذه الروايات، ومن ذلك على سبيل المثال: الكاتب الروائي إحسان عبدالقدوس[(١)]، ففي رواية الله محبة؛ تدعو إحدى الفتيات قائلة: «يا رب لماذا لم توحد الأديان؟» ويقول آخر: «أنا أؤمن بالله، وكل الأديان لله»[(٢)].

ومن دعاة وحدة الأديان من المنتسبين إلى الإسلام: الفرنسي روجيه جارودي[(٣)]، وهو ذو نزعة تلفيقية ترمي إلى جمع مصطنع بين

= القاضي في "دعوة التقريب" ويوسف كمال في "العصريون معتزلة اليوم"، ومحمد الناصر في "العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب" وغيرهم نماذج أخرى من دعاة وحدة الأديان، تجنبت ذكرها هنا خشية الإطالة، وتجنبت فيما ذكرته هنا تكرار ما ذكره هؤلاء الباحثون الأفاضل، وسعيت لذكر أمثلة لم تذكر سابقاً.

(١) إحسان محمد عبدالقدوس: كاتب وصحفي وروائي مصري، ولد في سنة (١٣٣٨هـ-١٩١٩م)تولى رئاسة تحرير مجلة "روز اليوسف" بعد تخرجه من كلية الحقوق. تعرض لأكثر من محاولة اغتيال، كما اعتقل أكثر من مرة، قال العقاد عن أدب إحسان عبدالقدوس: إنه الأدب المكشوف. له ابن صحفي متدين. توفي في عام (١٤١٠هـ-١٩٩٠م). تتمة الأعلام: ١/ ٢٣.

(٢) ينظر إحسان عبدالقدوس بين العلمانية والفرويدية، للأديبة سهيلة زين العابدين، ص١٠٠-١١٠ حيث ذكرت أمثلة أخرى، ومدى تأثير الفكر البهائي في إحسان عبدالقدوس.

(٣) روجيه جان شارل جارودي، من مواليد مارسيليا بفرنسا، في ١٧/ ٧/ ١٩١٣م فيلسوف فرنسي معاصر تنقل بين الفلسفات المختلفة فانضم إلى الحزب الشيوعي الفرنسي سنة ١٩٣٣م، واعتنق البروتستانتية في نفس العام_ وكان قبلها يهودياً على قول بعضهم_ ورأس جمعية الشبان المسيحيين البروتستنت. تعرف على الإسلام حين أودع سجناً في الجزائر أثناء الحرب العالمية الثانية. أشهر إسلامه في ١١/ ٩/ ١٤٠٢هـ الموافق ٢/ ٧/ ١٩٨٢م في المؤسسة الثقافية الإسلامية في جنيف، =

أشتات من أفكار أو دعاوى غير متلائمة لتكوين مذهب واحد. وقد دعا جارودي للوحدة بين الأديان ذاتها المنبعثة من مشكاة واحدة: الأديان الكتابية، تحت مسمى الدين الإبراهيمي وفي ظل الماركسية التي يؤمن بها. والهدف من الدعوة إلى الإبراهيمية هو بيان أن الإسلام هو صورة مطورة عن اليهودية والنصرانية بما تحويانه من تحريف وكفر وعقائد باطلة؛ وإثبات أن «الإسلام اليوم لن يستطيع أن يستأنف مسيرته إلا إذا وسع كل حكمة وكل عقيدة يمكن أن يتضمنها ويضمها إليه»[1] على حد

= وتسمى بإسم محمد رجاء (رجى) جارودي (عاد لاحقاً إلى اسمه الأول روجيه) ثم تزوج من الفلسطينية سلمى نور الدين الفاروقي التاجي، وهي ممن شهد إسلامه. تبنى بعد إسلامه فلسفة تلفيقية على أساس من الدين الإبراهيمي الذي يدعو إليه؛ وهي دعوة ذات صبغة شمولية بحيث تشمل الأديان الإبراهيمية الثلاثة، والرجل ينكر أي دور تشريعي للسنة النبوية، ويؤول العبادات الشرعية تأويلاً باطنياً فالصلاة عبارة عن تفكير عميق في الذات الإلهية، والحلال والحرام أمور نسبية تختلف بحسب الظروف، والحدود في نظر جارودي نوع من الهمجية ينبغي منعه، فضلاً عن إنكاره للقدر وتأويله للبعث.. وهكذا [ينظر: فكر جارودي بين المادية والإسلام، عادل التل. ومجلة المجلة، العدد (٣٨٩) الصادر في شهر شوال من عام ١٤١٦هـ.ومجلة الأمة، العدد (٢٩) جمادى الأولى ١٤٠٣هـ، فبراير ١٩٨٣م: ص٦٥-٧٣، مقابلة مع جارودي وفيها صورة لشهادة إشهار جارودي للإسلام والتي لا يظهر فيها توقيع لجارودي؟] وقد عقدت حلقة نقاشية بجامعة الأزهر شارك فيها بعض العلماء والأساتذة دعا فيها المجتمعون إلى إعادة النظر في إسلام جارودي_ على حد تعبير الدكتور محمود حمدي زقزوق وزير الأوقاف المصري. ينظر مجلة الإصلاح العدد (٣٣٨) ١-١٤/ ٢/ ١٩٩٦م: ص٤٤-٤٧.

(١) وثيقة أشبيلية: من أجل إسلام القرن العشرين، رجاء جارودي، وهو التقرير الذي قدمه جارودي في المؤتمر الذي انعقد في أشبيلية في الفترة: ١٨-٢١/ ٦/ ١٩٨٥م (وهذه الوثيقة منشورة ضمن كتاب: لا لجارودي ووثيقة أشبيلية، د. سعد عبدالمقصود ظلام): ص٢٤.

تعبير جارودي. ومع ذلك فهو لا يستثني حتى الأديان الوضعية كالهندوسية والبوذية من دعوته لوحدة الأديان. ومما يدعو للغرابة أن روجيه جارودي في دعوته للإبراهيمية يوجه حديثه للمسلمين فقط دون غيرهم، والتنازل يكون منهم دون أن يوجه خطاباً لليهود أو النصارى أو لإخوانه الماركسيين.

يقول جارودي في إجابة له على سؤال من قبل محرر جريدة تشرين السورية حول تخليه عن الماركسية: «أما لجوئي إلى التجربة التاريخية فأنا مصر عليها؛ لأنها الجانب الموضوعي الإيجابي في الماركسية. كما أصررت على كل ما قلته حول هذه التجربة التاريخية في كتابي "الماركسية" وأحب هنا أن أؤكد بأنني لم أدر ظهري للماركسية على الإطلاق ولم أقل ذلك... اخترت الحزب الشيوعي... ولا أرى تناقضاً في اختياري هذا، أي في الإزدواجية... لقد منحت الماركسية السبل والطرائق الكفيلة بوضع حد للعداوات أو الصراعات الاجتماعية... وبرغم حيرتي وقلقي، فقد حافظت على هذه الإزدواجية طيلة خمسة وثلاثين عاماً، ولست نادماً على ذلك الآن بل العكس»[1].

يقول جارودي: «دخلت الإسلام وبإحدى يدي الإنجيل، وباليد الأخرى كتاب رأس المال لماركس، ولست مستعداً للتخلي عن أي منهما»[2].

ويقول: «عندما أعلنت إسلامي لم أكن أعتقد بأني أتخلى عن

---

(١) روجيه جارودي من الإلحاد إلى الإيمان، رامي كلاوي: ص١٨٩-١٩٠، عن مجلة تشرين السورية، عدد يوم ٢٥/ ٣/ ١٩٨٤م.

(٢) روجيه جارودي والمشكلة الدينية، الميلي: ص٢٧٩.

مسيحيتي ولا عن ماركسيتي، ولا أهتم بأن يبدو هذا متناقضاً أو مبتدعاً»[١].

ويقول أيضاً: «أنا جئت للإسلام بعد مسيرة طويلة تنقلت فيها بين الفلسفة المحضة والمسيحية والماركسية، وانتهيت إلى الإسلام دون التخلي عن اعتقاداتي الخاصة وقناعاتي الفكرية؛ لأن انتقالي إلى الإسلام لا يعتبر انقطاعاً من ماضي؛ بل هو تواصل لذلك الماضي الطويل الذي عشت فيه تجارب كثيرة، والدين الذي أناعليه اليوم هو توفيق بين الإسلام وما سبقه من ديانات... وكوني أصبحت مسلماً فهذا لا يعني أني تخليت عن اعتقاداتي الدينية والفلسفية السابقة. لذلك فأنا عندما أنشأت متحف قرطبة للحضارة الإسلامية قبل ست سنوات في أسبانيا؛ قمت في هذه المناسبة بعقد مؤتمر ديني إبراهيمي، أسندت رئاسته بالتساوي إلى ثلاث شخصيات إسلامية ومسيحية ويهودية»[٢].

وفي سؤال عن الإزدواجية التي يمارسها جارودي عن إيمانه بأديان متباينة، وفلسفات متناقضة، وكان السؤال بهذه الصيغة: كيف يمكننا أن نفهم غارودي المسيحي، وغارودي الماركسي، وغارودي المسلم؟ أجاب جارودي: «لقد قادتني حكمة الحكماء، وفي مقدمتهم "كيركغارد"[٣] إلى العقيدة الإبراهيمية... وعليه فإنني لا أرى تناقضاً

(١) روجيه جارودي من الإلحاد إلى الإيمان، : ص٢٠٠، عن حوار مع جارودي نشر في جريدة البعث السورية يوم ٢٥/ ٣/ ١٩٨٤م، أجرى الحوار ميه هاشم، ووليد مشوح. وفي نفس الحوار (ص٢٠٥) يقول جارودي: "إنني أعتبر نفسي ماركسياً".

(٢) مجلة المجلة، العدد (٣٨٩)، شوال ١٤١٦هـ

(٣) سورين آبي كيركغارد: فيلسوف دنمركي، ولد في كوبنهاغن (١٨١٣-١٨٥٥م) المؤسس الفعلي للفلسفة الوجودية. ويرى أن حقيقة الوجود تعرف عن =

في اختياري هذا، أي في الإزدواجية، بل على العكس إني أرى تكاملاً بين الغايات والوسائل... إن إيماني بالإسلام هو إنجاز وليس انشقاقاً، في الوقت الذي لا أنكر فيه المسيح ولا ماركس.. أنا سعيدٌ الآن وأنا في السبعين من عمري لأنني بقيت مخلصاً لأفكاري»[(١)].

وجارودي يأمل في «تعايش في فلسطين- بين- يهود ونصارى ومسلمين، دون أن يكون أحدهم تابعاً للآخر، في وحدة التقليد الإبراهيمي المشترك»[(٢)]. ويتم هذا الأمل بـ «التلاقي الأخوي بين الأديان الكبرى الإبراهيمية في فلسطين لجميع قبائل الأرض كما جاء في سفر التكوين»[(٣)].

ويؤكد جارودي عدم استقلالية دين من الأديان الكتابية بالتشريع دون الآخر بل لا بد من الأخذ بها جميع، وأن يفسر الحديث منها في ضوء القديم، يقول جارودي: «التشريعات تتباين في التوراة والإنجيل والقرآن؛ بينما يشدد الله على تواصل رسالته: •ينصح بالرجوع إلى أولئك الذين تلقوا الرسالة قبل القرآن، وبالتالي يوصي بالعودة إلى

= طريق التجارب الذاتية للأفراد، هذه التجارب التي تستمد قوتها من وجود الإنسان الذي يسبق ماهيته. ينظر الموسوعة الفلسفية: ص٣٨٧. ومعجم الفلاسفة: ص٥٦٠.

(١) روجيه جارودي من الإلحاد إلى الإيمان: ص١٨٨-١٩٣. عن جريدة تشرين السورية، يوم ٢٥/ ٣/ ١٩٨٤م. وقد أكد جارودي أنه لا يزال على إزدواجيته ودوجماتيته في مجال العقيدة في حوار له مع مجلة "المجلة" في عددها رقم (٣٨٩) في شوال عام ١٤١٦هـ.

(٢) فلسطين أرض الرسالات السماوية، رجاء جارودي، ص ٦٠٤. وينظر: الإسلام في الغرب، روجيه غارودي: ص٢٣٩-٢٤٦.

(٣) فلسطين أرض الرسالات السماوية، رجاء جارودي، ص٦٢٨.

التوراة والأناجيل»[(١)]، وسبب ذلك أن الشريعة «مشتركة بين الديانات في حين أن الفقه يختلف بين ديانة وأخرى»[(٢)].

ويرى جارودي أن الشريعة الإسلامية ليست صالحة لكل زمان ومكان، حتى لو كانت صادرة من وحي سماوي فيقول: «نحن لا نسعى أبداً لأمثلة انجازات كل المجتمعات الإسلامية التاريخية، بل نفكر بأن الإدعاء باستخلاص تشريع صالح لكل الأزمنة، من نص موحي به، يصدر عن تمامية ضارة»[(٣)]. ويقول: «إن اعتبار القرآن كتاباً يتضمن تشريعاً صالحاً لجميع الشعوب وجميع الأزمنة، هو بالتأكيد تأويل ضيق ومميت لمستقبل الإسلام»[(٤)] «سيكون من المحال أيضاً الادعاءُ باستنباط قوانين سياسية عالمية أبدية مباشرة من القرآن»[(٥)].

وبهذا المفهوم الفاسد أسقط جارودي حق المسلمين في الاحتكام إلى كتاب الله أو أخذ التشريع منه؛ قبل أن يعرض ذلك على التوراة والأناجيل؛ ولاحظ أنه يقصد هذه الكتب بوضعها الحالي المحرف بدلالة ذكره للأناجيل بصيغة الجمع، مع ما هو معروف له ولغيره أن الإنجيل الذي أنزل على عيسى عليه السلام إنجيل واحد، وجارودي مقتنع بصحة الإنجيل مثله مثل القرآن، وكثيراً ما يقارن بينهما ويستدل

(١) الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، روجيه غارودي: ص٨٢.
(٢) نحو حرب دينية، روجيه غارودي: ص٤١.
(٣) وعود الإسلام، روجيه غارودي: ص٤٤. والتمامية يطلق على كل ما لا يقبل التطور على حسب مفهوم الفيلسوف باسكال، ينظر معجم لالاند: ٢/ ٩٥٩، ١٠٥٤.
(٤) وعود الإسلام: ص١٠٠.
(٥) المرجع السابق: ص١٠٠.

بهما معاً[(١)].

ولو سلمنا جدلاً أن الكتب السابقة بقيت على حالها لم تحرف فإن الله نسخها بالقرآن الذي هو الحكم الفصل في كل الأزمنة إلى يوم القيامة كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال تعالى عن كتابه: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤٢]، وعن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «والذي نفس محمد بيده لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضللتم عن سواء السبيل، ولو كان حياً وأدرك نبوتي لاتبعني»[(٢)].

ويقر جارودي بإيمان واحد شامل لجميع الأديان والمعتقدات، هذا الإيمان يستطيع من خلال ثقافات مختلفة «إنجاب ديانات متعددة، وإن هذا التعدد هو غنى؛ لأنه يتيح لنا فرصة تعميق إيماننا وإدراك تميزه: يتيح لنا فرصة التخلص من وهمنا القائم على اعتبار ديانتنا الديانة الحقيقية الوحيدة لأننا نجهل الديانات الأخرى»[(٣)].

---

(١) ينظر محاضرة غارودي التي ألقاها في المركز القومي للدراسات القضائية في القاهرة، يوم الإثنين ٢١/ ٣/ ١٩٨٣م، بحضور شيخ الأزهر جاد الحق رحمه الله. المحاضرة ضمن كتاب: رجاء جارودي وإسلام أبيض، د.سعد ظلام: ص٦٩-٧٢.

(٢) رواه أحمد: ٢٣/ ٣٤٩، رقم (١٥١٥٦)، والدارمي (٣٩) باب ما يتقى من تفسير حديث النبي ﷺ. رقم (٤٤٩) ١/ ٤٠٣، وابن أبي عاصم في السنة، رقم (٥٠) ١/ ٢٧، والبغوي في شرح السنة، رقم (١٢٦) ١/ ٢٧٠، وابن عبد البر في جامع بيان العلم (٢/ ٤٢)، حسنة الألباني بمجموع طرقه في إرواء الغليل، رقم (١٥٨٩) ٦/ ٣٤.

(٣) حفارو القبور، غارودي: ص١٥٩.

ويقول أيضاً: «ليس الأمر تسامحاً... بل إنه احترام التجارب المختلفة عن تجاربنا احترام الوجود الذي يتجاوزنا» ويلزم من احترام التجارب المختلفة عند جارودي «عدم الطلب إلى المسيحي بأن يصبح بوذياً أو إلى المسلم بأن يصبح مسيحياً بل مساعدة البوذي على أن يصبح بوذياً أفضل، والمسيحي مسيحياً أفضل، والمسلم مسلماً أفضل. الأفضل يعني: القادر على تعميق إيمانه وإدراكه لله»(١).

يقول جارودي: «لقد حان الوقت للقول بوضوح: إن المرء يكون هندوسياً أو بوذياً، أو يهودياً، أو مسيحياً، أو مسلماً، ليس بما يعتقد، وإنما بما يفعل وانطلاقاً من هنا، أن نقدر ما تقدمه كل عقيدة دينية لتأنيس الإنسان» ثم يستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ [المَائدة: ٤٨]»(٢).

وبترُ جارودي للآية، واستدلالُه ببعضها كمن يستدل بقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ﴾ [النِّسَاء: ٤٣]، ويسكت. فالله ﷻ قال في الآية السابقة التي استدل بها جارودي: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [المَائدة: ٤٨]، فأمر الله نبيه ﷺ بالحكم بين اليهود والنصارى إذا اختصموا إليه بالقرآن الكريم وحده أو

---

(١) المرجع السابق: ص١٦٠. وفي مقابلة مع مجلة "الموقف" اللبنانية عام ١٩٨٤م. يدعو جارودي إلى " وحدة فدرالية للطوائف الدينية" تشمل الديانات كافة. ينظر المقابلة كاملة في كتاب روجيه جارودي من الإلحاد إلى الإيمان، رامي كلاوي: ص١٨١.
(٢) نداء إلى الأحياء لجارودي: ص٢٢٠.

بما أوحاه الله إلى نبيه محمد ﷺ؛ إذ لا يجوز الحكم بغير ذلك ولو كان شريعة سابقة؛ لأن نزول القرآن مهيمناً أبطل ما خالفه، وإن كان الحكم فيما سبق من الشرائع موافقاً للحكم في القرآن ففي القرآن كفاية وهو ناسخ لما قبله.

ثم قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المَائدة: ٤٨]، فهذا تعليل لنهي النبي ﷺ عن اتباع أهوائهم؛ أي إذا كانت أهواؤهم في متابعة شريعتهم التي حرفوها وبدلوها بأيديهم أو عوائدهم الجاهلية فدعهم وما اعتادوه وتمسكوا بشرعكم الميهمن على غيره الناسخ لما سبقه. وفي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المَائدة: ٤٨]، بين تعالى أن الاختلاف بين البشر سنة كونية قدرية لا مناص من وقوعها؛ لابتلاء الناس بعد أن بين لهم الحق من الضلال؛ حتى يتميز الصادق من الكاذب والمؤمن من الكافر.

وفي ١٢-١٥/ ٢/ ١٩٨٧م انعقد مؤتمر سُمي بالمؤتمر الإبراهيمي في قرطبة وبمشاركة أعداد من اليهود والنصارى والقاديانيين والإسماعيلين وقد انعقدم المؤتمر تحت اسم: "مؤتمر الحوار الدولي للوحدة الإبراهيمية". وافتتح جارودي مركز قرطبة للأبحاث الإسلامية والذي يعمل على وحدة الأديان ومن آرائه أن الصلاة المفروضة ثلاث وليست خمساً[1].

والذي ينبغي ذكره هنا أن ملة إبراهيم عليه السلام هي الإسلام، وليست ملته اليهودية والنصرانية: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن

(١) الإسلام والأديان، محمد عبدالرحمن عوض: ص ١٥.

قَبْلُ﴾ [الحَجّ: ٧٨]، وقد امتن الله على العرب بأن أمرهم باتباع ملة أبيهم إبراهيم- التي حرفها غيرهم وحاد عنها- فقال تعالى: ﴿قُلْ صَدَقَ ٱللَّهُ فَٱتَّبِعُوا۟ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٩٥﴾﴾ [آل عِمران: ٩٥].

وقد هدى الله نبيه محمدا ﷺ وأمته إلى ملة إبراهيم التي ضل عنها غيرهم: ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾ قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾﴾ [الأنعام: ١٦١-١٦٣]. فهذا هو الإسلام وهو بيان لملة إبراهيم، يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾ شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ ۚ ٱجْتَبَىٰهُ وَهَدَىٰهُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٢١﴾ وَءَاتَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٢٢﴾ ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٣﴾﴾ [النّحل: ١٢٠-١٢٣]، أي ألزم ملة أبيك إبراهيم، وهي التوحيد الخالص والإخلاص لله الذي هو معنى الإسلام.

ويلوي جارودي أعناق النصوص القرآنية في سبيل التوفيق بين الإسلام والنصرانية، فيقول: «سنضع جانباً أيضاً الاتهامات الموجهة من المسلمين إلى المسيحيين حول سر التثليث؛ لأن محتوى سورة الإخلاص يتطابق تماماً مع قول مجمع (لاتران- latran) المنعقد عام ١٢١٥م حول التثليث: "الله أب وابن وروح قدس" وهذه هي حقيقة معنى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾﴾ [الإخلاص: ٣]، القرآنية»(١).

(١) الإسلام الحي، روجيه غارودي: ص١٨. وينظر للمؤلف نفسه: نحو حرب دينية: ص٢٣. وقرار مجمع لاتران عام ١٢١٥ هو كما ذكر جارودي في كتابه (نحو حرب دينية: ص٢٣): "إن الحقيقة العليا هي في آن واحد: آبٌ وابنٌ وروحٌ قدس، =

ولو كان المسلمون يقرون بالتثليث كما زعم جارودي ما كانت هناك حاجة أصلاً للوحدة التي يدعو إليها جارودي، ولكن المسلمين يؤمنون برب واحد وإله واحد لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ولم يكن له شريك في الملك، بل لا إله إلا هو سبحانه وتعالى عما يشركون. وسورة الإخلاص- والقرآن كله- تنص على نفي ما يدعيه النصارى في أن المسيح هو ابن الله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣﴾ [الإخلاص: ٣]، فكيف يفتري جارودي أن هذه السورة تدل على عقيدة الشرك: التثليث ؟ لقد استخف جارودي بعقول المسلمين جميعاً، وزور الحقائق الثابتة التي لا يختلف عليها إثنان من المسلمين؛ فهل بقي إسلام في قلب جارودي بعد إعلانه عن وثنية التثليث التي يؤمن بها، وعن ماركسيته التي رفض التخلي عنها؟

ومما يظهر تخبط جارودي وقد بلغ به العمر؛ محاولته التوفيق بين الإسلام والفلسفات الهندية- تعاليم اليوبانيشاد على جه الخصوص- على أساس وحدة الوجود، فيؤكد في البدء أن الديانة الهندية ديانة توحيدية.لأننا نجد فيها «معنى الوحدة العميقة للإنسان وللطبيعة ولله من خلال تنوع أسماء الله»[1] وهذا ما يجعلها مع الإسلام على قدم

= وهذه الحقيقة لا تلد ولا تولد ولا تنبثق من غير ذاتها" فأي توحيد في هذا التثليث، وأين تنزيه الله تعالى عن أن يكون له ولد؟ ولأن الاضطراب والخلل مصير كل دين تمتد إليه الأيد بالتحريف والعبث، فقد تلا هذا المجمع أربعة مجامع أخرى تحمل الإسم نفسه (مجمع لاتران) وهو بالمناسبة اسم قصر في روما عقدت فيه هذه المجامع في الفترة ما بين القرنين الثاني عشر والسادس عشر الميلاديين. ينظر معجم الإيمان المسيحي: ص٤٠٩.

(١) الإسلام الحي: ص ٧٢.

المساواة في ضوء إيمانها بوحدة الوجود.

يقول جارودي: «"السفيتارا يوبانيشاد" تعلم: "الله الواحد الكامن في كل الكائنات الداخل في كل شيء الوجود الداخلي لجميع المخلوقات.. تماماً كما يقول بها القرآن الكريم بكل أبعادها في سورة الحديد: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٣﴾ [الحديد: ٣]»[١].

وهذا ما يؤكد لدى جارودي أن «كل الرسالات المقدسة تنبثق منا لله الواحد، وتحمل التعاليم نفسها. فمثلاً إن تأملاً عميقاً حول الأدفايتا الهندية وتوحيد المسلمين.. يغني أفكارنا المتبادلة حول الوحدة، ويظهر التشابه الواقعي وكذلك الاختلاف في العمل بين هندوسي حقيقي ومسلم حقيقي، الناتج عن أفكار كل منهما حول الأدفايتا والتوحيد»[٢].

فالاختلاف بين المسلم والهندوسي هو في العمل، وبمعنى آخر الوسيلة، أما الأصول فهما يشتركان فيها. فالذي يؤمن بإله واحد قادر لا شريك له؛ هو ومن يعبد ما لا يحصى من الآلهة بمختلف الصور والأشكال: على قدم المساواة عند جارودي في الإيمان. فأي ميزة بعد ذلك للإسلام ناسخ الأديان كلها، الذي حارب عقيدة الشرك بمختلف صورها وألوانها، وأتى ليحرر العباد من عبادة الأصنام والأوثان والأشجار والأشخاص إلى عبادة الله الواحد الأحد لا شريك له في ربوبيته وإلهيته وأسمائه وصفاته، تعالى الله عما يقول الجاحدون علوا كبيراً.

---

(١) الإسلام الحي: ص ٧٣.

(٢) الإسلام الحي: ص٧٣-٧٤. كما سعى جارودي في كتاب: "نحو حرب دينية: ص ٢٧-٣٠" إلى التوفيق بين الإسلام والنصرانية على أساس مبدأ وحدة الوجود.

واستدلال جارودي بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٣﴾ [الحديد: ٣]، على وحدة الوجود، استدلال فاسد؛ إذ أن الآية تثبت لله تعالى أنه كان ولا شيء موجود سواه، وهو الباقي تعالى بعد زوال الأشياء كلها وفنائها، وتثبت له تعالى علوه فوق خلقه فوق سماواته، وهو مع علوه أقرب بعلمه وسمعه إلى الإنسان من نفسه.

قال إمام المفسرين الطبري رحمه الله في تفسير الآية: «هو الأول قبل كل شيء بغير حد، والآخر بعد كل شيء بغير نهاية، وإنما قيل كذلك؛ لأنه كان ولا شيء موجود سواه، وهو كائن بعد فناء الأشياء كلها، كما قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]. والظاهر على على كل شيء دونه، وهو العالي فوق كل شيء، فلا شيء أعلى منه. وهو الباطن جميع الأشياء فلا شيء أقرب إلى شيء منه، كما قال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ۝١٦﴾ [ق: ١٦]»[1].

بل إن الدعوة إلى وحدة الأديان أصبحت على المستوى الدولي، وفي إطار تنظيم عالمي، يمثل فيه المسلمون جزءاً من كل: فخصص برلمان عالمي للحوار بين الأديان، والسعي للوحدة بينها. وقد انعقد هذا البرلمان أول مرة في (شيكاغو) سنة ١٨٩٣م. وانعقد في المرة الثانية في (شيكاغو) سنة ١٩٩٣م وانعقد في المرة الثالثة في (كيب تاون) بجنوب أفريقيا في ديسمبر من عام ١٩٩٩م، وحضره أكثر من

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٢٧/ ٢١٥.
وينظر جوانب أخرى من تخريفات جارودي وتهجمه على المسلمين في الجزيرة العربية، وإمامهم أحمد ابن حنبل، في كتاب: جدلية العقل في الفكر والعبودية، للشيخ أبي عبدالرحمن بن عقيل الظاهري: ص٩٩-١١٣.

سبعة آلاف شخص يمثلون كل أديان العالم وطوائفه الروحية[١].

وعُقد في الأمم المتحدة ما سمي بمؤتر الأديان، وذلك قبل القمة الألفية التي جمعت زعماء العالم، وانتهى المؤتمر: «بتوقيع زعماء العالم الدينيين على أن: كل الأديان سواء! ولم يحدد المنظمون معنى الدين بشكل من الأشكال، وكان الاتفاق الضمني أن الدين هو: ما تعتقد أنه دين، وحدد المنظمون شرطين فقط لمنع ازدحام المؤتمر- بعد هذا التعريف المائع- فاشترطوا للمشاركة في هذا المؤتمر ألا يقل عمر هذا الدين عن مائة سنة، وألا يكون مؤسس هذا الدين على قيد الحياة! وشارك بعض المنتسبين إلى العلم في بعض بلاد الإسلام في هذا المؤتمر، وتم توقيعهم على ما اتفق عليه من المساواة بين الأديان»[٢].

ثم دخلت هذه الدعوة في الحياة التعبدية العملية إذ أقيمت صلاة

---

(١) جريدة الشرق الأوسط، العدد٧٦٨١، الخميس ١/ ٩/ ١٤٢٠هـ الموافق ٩/ ١٢/ ١٩٩٩م: ص٤، والعدد ٧٦٩٣، الخميس ١٣/ ٩/ ١٤٢٠هـ الموافق ٢١/ ١٢/ ١٩٩٩م، ص١٦. وللإطلاع على مزيد من هذه المؤتمرات واللقاءات والندوات وغيرها ينظر: دعوة التقريب بين الأديان، د.أحمد القاضي، والحوار الإسلامي المسيحي، بسام داود عجك، والدعاة والدعوة الإسلامية المعاصرة المنطلقة من مساجد دمشق، د. محمد حسن الحمصي، والإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، أليكسي جورافسكي، وبحث: رالف بريبانتي بعنوان "الإسلام والغرب تعاون أم صدام" المنشور في مجلة "إسلامية المعرفة" العدد (٢٠) ربيع ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م: ص ١١-٦٠ وغيرها.

(٢) مجلة البيان، العدد ١٥٦، ص١٢٧، باختصار. وينظر العدد (١٩٥) ص٨٨، من المجلة نفسها.

مشتركة أم فيها البابا ممثلي الأديان الثلاثة: الإسلام والنصرانية واليهودية، وذلك بقرية أسيس في إيطاليا يوم ٢٧/ ١٠/ ١٩٨٦م. وتكرر هذا الحدث أكثر من مرة، مع تواجد ممثلين عن الأديان الوثنية واعتبر البابا التاريخ السابق عيداً لكل الأديان، وأعتبر أول يوم في يناير من كل عام يوم التآخي[1]. كما أقيمت بالكاتدرائية الكبرى بـ "براغ" صلوات رمزية من الأديان السماوية الثلاثة بحضور قرينة الرئيسي الأمريكي كلينتون[2].



(١) ينظر الإبطال لنظرية الخلط بين الأديان، فضيلة الشيخ بكر بن عبدالله أبو زيد، ص.٢٦،٢٤ والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: ٢/ ١١٧٦-١١٧٧.

(٢) جريدة الأهرام العدد (٤٠٩٧١) الاثنين: ٢٢/ ١٠/ ١٤١٩هـ الموافق: ٨/ ٢/ ١٩٩٩م، الصفحة الأخيرة.

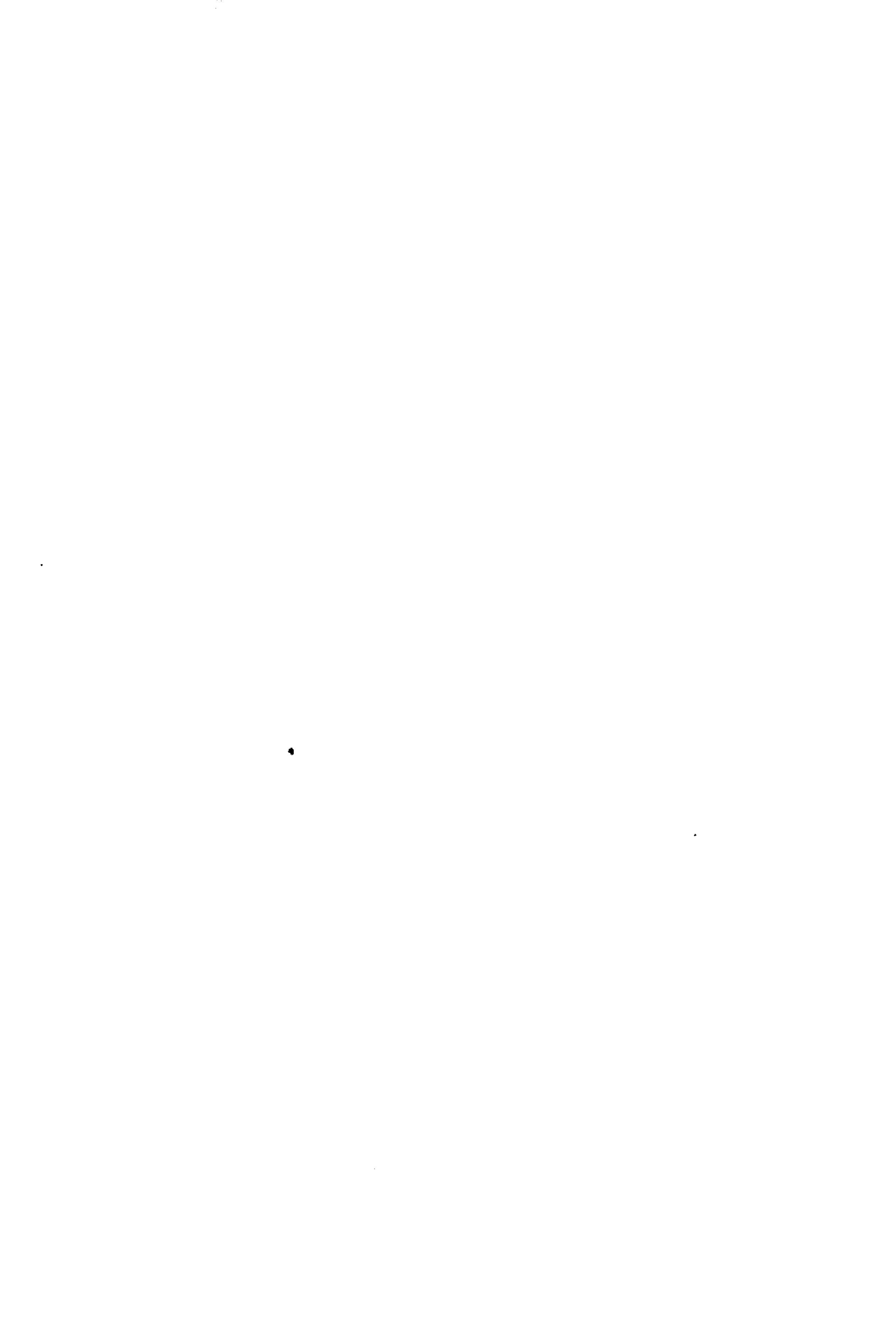


الفصل الأول

وحدة الأديان في ضوء حقيقة التصوف

وفيه مبحثان:

- **المبحث الأول:** حقيقة التصوف ومظاهر وحدة الأديان فيها.
- **المبحث الثاني:** حقيقة الزهد في الإسلام.



المبحث الأول

حقيقة التصوف ومظاهر وحدة الأديان فيها

المقصود بحقيقة التصوف العناصر البيِّنة التي قام عليها التصوف عند المنتسبين إلى الإسلام، ومنها أصبح التصوف مذهباً مستقلاً بذاته، له طقوس، ومبادىء، ومناهج، وأصول، وقواعد، ومقاصد، ومصطلحات ومدلولات؛ استمدها من مختلف الديانات والمذاهب، ومزجها مع بعضها البعض فخرج لنا في ثوب يسع الناس جميعاً.

وفي البدء: أستثني من انتسب إلى التصوف ممن كان على منهج السلف ووقع له بعض المخالفات اليسيرة في سلوكه وتعبده فيها نوع من الابتداع والخروج عن السنة. فهذا ليس مراداً هنا؛ وإن استشهدت ببعض أقوالهم فهو للتوضيح ولمزيد بيان.

فالتصوف - كمذهب - ليس من الإسلام في شيء على الحقيقة، وإن حاول اتباعه وادعياؤه إلباسه لبوس الإسلام، فهو وليد الأفكار المختلطة من النصرانية ومن المانوية والمجوسية ومن الديانات الهندية والفلسفات اليونانية؛ ولا علاقة له بالإسلام من قريب ولا بعيد. إن حقيقة التصوف مبنية على أنه ديانة روحية شاملة لجميع المذاهب والاعتقادات؛ لذا قلما تجد فروقاً بين التصوف في بلاد المسلمين، وبين التصوف الأجنبي في البلاد المختلفة.

يقول جمال الدين الأفغاني: «إن أمر التصوف لم يكن في المسلمين فقط، بل رجال أديان الكتب السماوية كانوا على حقيقة من

التصوف في المعنى واختلاف في صور الألفاظ، وشكل الإلقاء أو الفهم الذي يريده الرئيس أو المسيطر أن يحور به المعنى على حسب ما يرتئيه نافعاً ومفيداً وموافقاً للغرض في حينه»(١).

والمتأمل في طقوس التصوف ومبادئه، ومناهجه وأصوله، وقواعده ومقاصده ومصطلحاته ومدلولاته؛ يجدها كلها أو أغلبها؛ لا تخرج عن مضامين التصوف الأجنبي وأهدافه.

كما أن المقارنة العادلة بين الزهد بصورته التي رسمها الإسلام في ضوء الكتاب والسنة، وسيرة السلف الصالح وبين التصوف؛ تظهر البون الشاسع بين الطرفين؛ فلا يمكن أبداً أن تلتقي تعاليم القرآن والسنة مع رهبنة النصرانية، وتنسك البوذية، وبرهمة الهندوسية، وغنوصية(٢) الفرس واليونان أبداً.

---

(١) خاطرات جمال الدين الأفغاني (ضمن الآثار الكاملة للأفغاني): ٦/ ١٨١.

(٢) الغنوصية كلمة يونانية مأخوذة من اللفظ اليوناني "غنوسيس- "Gnosis ومعناها العرفان أو المعرفة، ويرى الغنوصيون أن المعرفة عبارة عن تذوق المعارف تذوقاً مباشراً، أو التوصل بنوع من الكشف والإلهام إلى المعارف العيا، وأن الخلاص يتم بالمعرفة أكثر مما يتم بالإيمان والأعمال الصالحة، ويرون أن الخير والشر عنصران أساسيان للوجود كالمانوية، وأدمجوا في تعاليمهم شيئاً من السحر والشعوذة. وكثر أتباع الغنوصية في مختلف الفلسفات، وأخذت طابع الشمول، وأصبحت بمفهومها العام: حركة دينية فلسفية صوفية متعددة الصور، تنظر للأديان نظرة متكافئة، نتجت عن مزيج مختلف من الديانات الشرقية والفلسفات اليونانية. وقد ظهرت أول الأمر في السامرة ثم في الإسكندرية، وازدهرت في القرن الثاني، وانتشرت في أغلب بلاد الشرق الأوسط. ينظر تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص٢٤٤-٢٤٥، ٢٥٥-٢٥٦، ودراسات في فلسفة العصور الوسطى، د.ماهر عبدالقادر، ود.حربي عطيتو: ص٢٦٢-٢٧٣. وأثر الخصوصية العربية في المعرفية الإسلامية، د.رفيق العجم: ص١٧٧-١٨١. وتاريخ الفكر المسيحي، القس: حنا الخضري: ١/ ٣٩٩ وتاريخ الكنيسة، جون لوريمر: ١/ ١٠٣.

إن أغلب المتصوفة يؤمنون بأن لكل مذهب من المذاهب جزءاً من الحقيقة ولو كانت ضئيلة؛ لأن الحقيقة الكلية واضحة كالشمس الفياضة في كل مكان؛ وتبرز في كل شيء بوجه خاص، وبشكل يخالف في الظاهر ما عليه غيره من المذاهب؛ ولكنها في الباطن حقيقة واحدة شاملة للكل. وبالتالي ينظر الصوفي إلى من يخالفه المعتقد بنظرة خالية من التعصب، ويكون مستعداً للأخذ بتلك الحقائق، والعمل بها في أي مذهب كانت، وفي أي طائفة وجدت. ومن المسلم به أن جميع آراء الصوفية تتلاقى في النهاية في حقيقة واحدة؛ بيد أن تلك الحقيقة، تبدو بأشكال مختلفة بحسب زمان الصوفي نفسه، ومكانه ومذهبه وأفكاره.

ومن هذا الباب: كانت مظاهر وحدة الأديان متأصلة في التصوف منذ منشئه، فقد رضع التصوف من لبن كل أمة من الأمم- على اختلاف معتقداتهم - فشب وقد أصبح له في كل دين والد واجب الطاعة والاتباع؛ فلا سبيل للصوفي عندئذٍ إلا الجمع بينهم، حتى يتسنى للتصوف العيش والبقاء.

لذا فإنه من قال إن حقيقة التصوف مستمدة من الديانات الهندية، فقد صدق. ومن قال إن للنصرانية نصيب الأسد في التصوف فقد صدق، ومن قال إن الفلسفة اليونانية هي الأساس التي قامت عليها حقيقة التصوف؛ فصادق كذلك. وقل ذلك في أغلب الأديان والمذاهب التي واكبت ظهور التصوف ؛ ولا تزال.

يرى بعض الباحثين[1] أنه منذ القرن الثاني تمت ترجمة بعض

---

(١) الدكتور قاسم غني في كتابه: تاريخ التصوف في الإسلام: ص٢٢١-٢٢٢. وينظر الفكر العربي ومكانته في التاريخ، دي لاسي أوليري: ص١٦٣-١٦٤.

الآثار البوذية والهندية مما له علاقة بالتصوف وترك الدنيا، كما تم وصف العادات والتقاليد الهندية والبوذية في هذا المجال؛ فضلًا عن أن الصلات التجارية بين المسلمين وغيرهم في فارس والهند؛ وانتشار رهبان سياحين من وثنيي هذه البلاد في العراق وسائر البلاد الإسلامية، بالإضافة إلى رهبان النصارى، ووجود صوامع ومعابد بوذية كثيرة في البلاد التي فتحها المسلمون في شرق إيران في بلخ[١] وبخارى، وفي بلاد ما وراء النهر[٢]: ترك كل ذلك أثره في متصوفة المسلمين؛ فطبع التصوف عندهم بطابع هندي بوذي؛ وانتقلت عقائد الفناء والحلول ووحدة الوجود إلى متصوفة المسلمين؛ أمثال البسطامي[٣] وأبي سعيد أبي الخير، وغيرهما. وهذا ليس على إطلاقه بل قلة من هؤلاء المتصوفة تأثروا بتلك المذاهب.

---

(١) بلخ: مدينة قديمة من مدن أفغانستان حالياً تقع بالقرب من مزار شريف، وبخاري من مدن أوزبكستان حاليًا. وإليهما ينتسب كثير من أهل العلم من العجم. ينظر الروض المعطار: ص٨٢، ٩٦. والموسوعة العربية العالمية: ٥/ ٧٨.

(٢) بلاد ما وراء النهر: مصطلح تاريخي قديم، اشتهر في كتب التاريخ الإسلامي، وبين الفاتحين المسلمين، يقصد بها البلاد الواقعة شمال شرق نهر جيحون، المعروف حالياً باسم نهر (آمودريا) يبلغ طوله (٢٦٢٠كم) وينبع من جبال بامبر في طجاكستان، ويمر بتركمانستان وأوزبكستان، ويصب في بحيرة آرال مكونا دلتا واسعة. ينظر معجم البلدان، ياقوت الحموي: ٥/ ٤٧، والمنجد: ص٦٩، ٥١٨.

(٣) أبو يزيد طَيْفُور بن عيسى بن سَرُوشَان.كان جده سَرُوشَان هذا مجوسياً؛ فأسلم. وهو واحد من ثلاثة إخوة: آدم وطيفور، وعلي، وكلهم كانوا زهاداً عباداً، من أرباب الأحوال عند أتباعهم. والبسطامي نسبة إلى بلدة قريبة من نيسابور فتحت صلحاً في عهد عمر بن الخطاب ﷺ. توفي سنة (٢٦١هـ) عن ثلاث وسبعين عاماً. ينظر طبقات الصوفية، للسلمي: ص٦٧، وتاريخ الإسلام، للذهبي (وفيات وحوادث٢٦١-٢٨٠هـ) ص١١٠.

كما أن باحثين آخرين أضافوا الفلسفة اليونانية مصدراً رئيساً استمد منه التصوف كثيراً من نظرياته، يقول نيكلسون: «لا حاجة بنا إلى الإطناب في الكلام عن انتشار الثقافة الهلينية[1] بين المسلمين في ذلك العصر، فإن كل من له إلمام بتاريخ الأدب العربي يعلم كيف طغت موجة العلوم اليونانية على العراق من مراكز ثلاثة: من الأديرة المسيحية في الشام، ومن مدرسة جند نيسابور[2] الفارسية في خوزستان[3]، ومن وثني حران[4]، أو الصابئة في الجزيرة[5]، وعكف على دراستها

---

(١) الهلينية تمثل في التاريخ الفترة التي تقع بين خروج الإسكندر الأكبر من اليونان لغزو العالم (٣٣ق.م) حتى سقوط الممالك اليونانية على يد الدولة الرومانية (٣٠ق.م) وتختلط فيها الفلسفات اليونانية بالمعتقدات والأفكار غير اليونانية لشعوب آسيا الوسطى والبحر الأبيض. ينظر المعجم الفلسفي، د.عبدالمنعم الحفني: ص٣١٠ والموسوعة العربية الميسرة: ٤/ ٢٥٨٤.

(٢) مدينة "جند نيسابور" تقع في إقليم خوزستان الآتي ذكره، وهي مدينة بناها سابور بن أردشير فنسبت إليه، فتحها المسلمون سنة (١٩هـ) في عهد عمر رضي الله عنه. ينظر معجم البلدان: ٢/ ١٧٠، والروض المعطار: ص١٧٣.

(٣) خوزستان: المنطقة الواقعة شرق دجلة وشط العرب تمتد حتى عمق الأراضي الإيرانية، وسكانها خليط بين العرب والفرس، والغالب على سكانها: الاعتزال، وفيها طوائف من جميع الملل. وخوزستان لفظ فارسي معناه: بلاد الخوز، وتعني: بلاد الهور، وجمعها: الأهوار. وفي إيران حالياً مدينة تعرف باسم: أهوازستان تقع قرب الحدود العراقية. ينظر معجم البلدان: ٢/ ٤٠٤، والروض المعطار: ص٢٢٥.

(٤) حران: بلدة في العراق إلى الشمال على طريق الموصل، ينسب إليها الصابئة، فتحت صلحاً في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه. ينظر معجم البلدان: ٢/ ٢٣٥. والروض المعطار: ص١٩١.

(٥) الجزيرة، في العراق، وسميت بالجزيرة لأنها تقع بين نهري دجلة والفرات، وهو إقليم كبير يمتد من تكريت على نهر دجلة، إلى الحديثة وعانة على الفرات جنوباً، وتعرف قديماً بجزيرة (آفور، أو آثور) نسبة للملوك الأثوريين من الجرامقة ملوك الجزيرة والموصل. ينظر معجم البلدان: ٢/ ١٣٤.

(بعض) المسلمين، واتخذوها أساساً قامت عليه اتجاهاتهم الجديدة في البحث... ومعنى هذا أن الأفكار الأفلاطونية الحديثة قد انتشرت بين (هذه الفئة من) المسلمين انتشاراً واسعاً، وكانت في متناول طبقات المتعلمين منهم.. وبوجه خاص في الشام ومصر اللتين كانتا مركزين هامين من مراكز التصوف والقول بوحدة الوجود عدة قرون، كما كانتا الوطن الذي تجمع فيه فلاسفة: الأفلاطونية الحديثة، وأصحاب المذهب: الغنوصي، وهراطقة[1] المسيحيين»[2]. إلى أن قال: «وليس عندي من شك في أن المذهب الغنوصي وبعد امتزاجه بالنظريات اليونانية؛ كان من المصادر الهامة التي أخذ عنها رجال التصوف الإسلامي، وأن بين التصوف والغنوصية مواضع اتفاق كثيرة هامة... إننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف؛ استحال علينا أن نرد أصله إلى عامل هندي أو فارسي؛ ولزم أن نعتبره وليداً لاتحاد الفكر اليوناني والديانات الشرقية: أو بمعنى أدق وليد

---

(١) الهرطقة (heresy) كلمة أغريقية الأصل مرادفة للفظ الكفر، معناها: الخروج على مجموعة الأفكار الدينية التي يؤمن بها السواد الأعظم من الناس في مجتمع ما وزمن ما. وقد أطلق هذا اللفظ - في الغالب - على الخارجين عن الكنيسة الكاثوليكية (والأرثوذكسية بدرجة أقل)، ولا يختص بالأفراد بل أطلق على الحركات الدينية المعارضة؛ ففي عام (١٥٥م) اتهم أسقف روما الكنائس الشرقية بالهرطقة، وفي مستهل عصر النهضة الأوربي كانت البروتستنتينية هرطقة بالنسبة للكاثوليكية (ولا تزال). كما أطلقت الكنيسة على علماء هراطقة؛ مثل الإيطالي غاليليو، وعلى من قاوم السلطة الطاغية للكنيسة أمثال مارتن لورثر، وتطلق بالمعنى الدقيق على الذين قالوا بالوحدانية، وببشرية المسيح ﷺ ينظر الهرطقة في الغرب، د.رمسيس عوض، والجانب المظلم في التاريخ المسيحي، هيلين إيليربي: ص٤٥.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: ص١٤.

اتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والديانة المسيحية والمذهب الغنوصي»[١].

لقد تناولت الصوفية من الفلسفة اليونانية معاني الأزلية والحقيقة، وحقيقة الحقائق، والحكمة، والعلة والمعلول، والفيض، ووحدة الوجود، والكثرة، والعقل الأول، والعقل الكلي، والمعرفة، وعبرت عنها بلسان الذوق عن الذات الإلهية، ومعرفة العالم بالله، وصدور الموجودات فيه عن ذات واحدة هي عينه وهو عينها.

وثمة عوامل أخرى تضاف، لها أثرها الفعال في التصوف: «فحين نتحدث عن الصوفية ربما لا نستطيع أن نعزو أي أثر للدين الزرادشتي الأصلي الذي هو ذو صبغة قومية بعيدة عن الزهد، في حين إن الديانتين المانوية والمزدكية[٢]- وهما الديانتان غير الرسميتين في بلاد فارس- تظهر فيهما آثار زهدية واضحة؛ وحين نجد - وهذا واقع الحال - أن الكثير من المتصوفين الأوائل كانوا ممن انقبلوا إلى الإسلام عن الزرادشتية، أو أبناء لزرادشتيين دخلوا الإسلام؛ نميل إلى الشك بأنهم - رغم تظاهرهم باعتناق الإسلام - كانوا في الواقع من

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: ص١٨.

(٢) المزدكية: نسبة إلى مزدك الذي ظهر في أيام كسرى الفرس: قباذ، وقد دعاه مزدك إلى مذهبه فأجابه قباذ. وهم مثل المجوس في القول بأن للكون خالقين. ورأى أن سبب المباغضة هو في الأموال والنساء؛ لذا أحل النساء وأباح الأموال، وجعل الناس شركة فيهما كالاشتراك في الهواء والطرق والنار والكلأ، وغيرها. ولما توفي قباذ، وملك ابنه أنو شروان قتل مزدك وبعض أتباعه، وتفرق الباقون سنة (٥٢٩م) تقريباً. ينظر: الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٢٤٩، ومذاهب الفرق الضالة لابن الجوزي: ص٧١.

الزنادقة[١]»[٢].

والأمثلة على توافق التصوف في حقيقته مع الديانات المخالفة للإسلام كثيرة، منها:

أولاً- في مجال ترويض النفس وتنشئتها:

لقد استمد التصوف من النصرانية محاربة النفس وقهرها وتجويعها وحرمانها من النوم أياماً متوالية، والقيام بالرياضة الشاقة لترويضها ومنعها من المباحات بصورة تخرج عن المألوف؛ وتحريم الزواج على القسس والرهبان. ومنع امتلاك المال والعيش عالة على الناس، ونحو

(١) الزنادقة، مفرده: زنديق، وهو المنسوب إلى الزندقة: لفظة معربة من الفارسية، فقد كان الفرس يطلقون لفظ "زندي" على من انحرف عن ظواهر نصوص كتبهم نسبة إلى كتاب ماني المجوس: "الزند" ومعناه: التفسير، الذي وضعه تفسيراً لكتاب زرادشت "البستاه" لكن أغلب الفرس رفضوه ولم يقبلوا به. فأخذته العرب وعربوه إلى "زنديق". وقد ظهر لفظ "زنديق" في عهد الخليفة العباسي المهدي فكان يطلق على المانوية الثنوية القائلين بإلهين هما: النور، والظلمة، وعلى الشعوبية والحركات الباطنية كالبابكية والخرمية التي ظهرت في ذلك الوقت. كما كان يطلق أحياناً على المستهتر الماجن الذي لا يؤدي الفرائض، ويجاهر بالمعاصي. ومع مرور الزمن أصبح لفظ "الزندقة" في العصر الإسلامي لفظاً عاماً لا تختص به طائفة دون أخرى بل يطلق على كل من أظهر الإسلام، وأبطن الكفر. ولذلك يغلب إطلاقه على الأفراد في حين يقل إطلاقه على الطوائف المخالفة. ينظر مروج الذهب للمسعودي: ١/ ٢٥٩، وكشف المحجوب للهجويري: ٢/ ٦٥٢-٦٥٣، وتاج العروس للزبيدي: ١٣/ ٢٠١، مادة "زندق" وتاريخ الإلحاد في الإسلام، د.عبدالرحمن بدوي: ٣٥-٤٣.

(٢) الفكر العربي ومكانته في التاريخ، دي لاسي أوليري: ص ١٦٣. وينظر اللمع للطوسي: باب في ذكر جماعة المشايخ الذين رموهم بالكفر: ص ٤٩٧-٥٠١.

ذلك من ضلالاتهم[١].

كما استمد ذلك من الأفلاطونية المحدثة[٢]، وفيها يكون تطهير النفس السفلية عن طريق التجرد من الشهوات الجسمانية، والميول الحسية[٣]، وهو عينه ما تراه الصوفية إلى حد بعيد.

يقول التستري: «اجتمع الخير كله في هذه الأربع خصال، وبها صار الأبدال أبدالا: إخماص البطون، والصمت، والخلوة، والسهر»[٤]. وورد عن الشبلي أنه اكتحل بالملح ليعتاد السهر، ولا

(١) ينظر أمثلة على رهبانية النصارى التي ما أنزل الله بها من سلطان في قصة الحضارة: ١٢/ ١١٩-١٢٥. وأصداء الزمن: الكنيسة وكفاحها من أجل الوجود، يان دوبراتشينسكي: ص ٨٤-٨٦، ٢٠٥-٢٠٨، ٢٥٣-٢٥٧، والتاريخ الأسود للكنيسة، القس دي روزا: ص ١٣٧ وما بعدها.

(٢) الأفلاطونية المحدثة (الحديثة) مصطلح يطلق على المذهب الفلسفي الذي ينتمي إلى أفلاطون، فقد عمد أتباع هذا المذهب إلى أفكار أفلاطون والأصول التي استقى منها أفلاطون فلسفته، فمزجتها بالأفكار التي جاءت بعده، وتسير معه في خط واحد تقريباً من رواقية ومعتقدات وثنية وأساطير وطقوس وعبادات كانت شائعة في الأديان الشعبية وسعوا إلى إحتواء عبادات الشرق والسحر والكيمياء القديمة، وطبعها بطابع إغريقي، وإلباسها ثوباً يونانياً خالصاً، وتدعيمها بدعامة عقلية من فلسفة أرسطو؛ فخرج من ذلك كله مركب جديد، ومن أبرز من ينتسب إلى هذا المذهب: أفلوطين، وأميليوس، وفرفرويوس، وبرقلس وغيرهم. كما أن له جانباً صوفياً يقوم على التجرد من ماديات النفس، واعتزال العالم الخارجي بإطالة التأمل والتفكر والنظر في النفس أو في العالم رغبة الوصول إلى الإله أو الاتحاد به فكرياً، والعيش معه في العالم الأعلى، أو الكينونة الدائمة في ذلك العالم المجرد أو الإلهي، والإطلاع على أسرار تعجز النفس عن الوصول إليها في حال ماديتها. للمزيد ينظر تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص٢٨٥، وتاريخ الفلسفة اليونانية، د. ماجد فخري: ص١٨٤، وما بعدها.

(٣) ينظر تاريخ التصوف في الإسلام، قاسم غني: ص ١٤٢.

(٤) غيث المواهب العلية، لابن عباد النفري: ١/ ٨٧-٨٨.

يأخذه النوم، يقول الشبلي: «كنت في أول بدايتي إذا غلبني النوم أكتحل بالملح، فإذا زاد علي الأمر أحميت الميل فاكتحل به»[(١)]. وذكر عن أحمد الدردير[(٢)] أنه ردد الذكر ستة أشهر حتى أحرق الذكر جسمه، وأذهب لحمه ودمه حتى صار مجرد الجلد على العظم[(٣)]. ولم يخرج أبو عبدالله الصبيحي[(٤)] من بيت من تحت الأرض ثلاثين سنة[(٥)]. ومن ذلك ما ذكر عن البدوي أنه «كان طول نهارة وليله قائماً شاخصاً ببصره إلى السماء، وقد انقلب سواد عينيه بحمرة تتوقد كالجمرة. وكان يمكث الأربعين يوماً وأكثر لا يأكل ولا يشرب، ولا ينام»[(٦)].

أما في جانب اللبس: فقد اتخذ صوفية المسلمين من الصوف رداءً لهم أسوة برهبان النصارى ونساكهم. ثم اتخذوا لبس الخرقة فوق ملابسهم أسوة برهبان النصارى أيضاً الذين كانوا يلبسون خرقة بيضاء بادىء الأمر ثم أصبحت سوداء اللون لاحقاً.

يقول نيكلسون: «كانت الثياب المصنوعة من خشن الصوف علامة الزهد قبل الإسلام. وفي هذا حاكى العرب رهبان المسيحيين. وقد شاع

---

(١) اللمع للطوسي: ص ٢٧٥، وينظر: الرسالة القشيرية: ١/ ١٤٩.

(٢) أحمد بن محمد بن أحمد العدوي، الفقيه المالكي، ولد سنة(١١٢٧هـ-١٧١٥م) تعلم بالأزهر، كتابه "أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك" من الكتب المعتمدة في المذهب المالكي. توفي سنة (١٢٠١هـ- ١٧٨٦م). ينظر شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف: ص٣٥٩، وأبو البركات سيدي أحمد الدردير، عبدالحليم محمود.

(٣) أبو البركات سيدي أحمد الدردير، لعبدالحليم محمود: ص٧٦.

(٤) الحسين بن عبدالله بن بكر، من أهل البصرة، كان عالماً بعلوم القوم، وصنف كتباً فيها. أخرجه أهل البصرة منها، إلى سوس وتوفي بها. ينظر الكواكب الدرية: ٢/ ٧٨، وطبقات الأولياء: ص٣٣٤.

(٥) طبقات الصوفية: ص٣٢٩. واللمع: ص٥٠٠.

(٦) الطبقات الكبرى: ١/ ١٥٦.

استعمال هذا النوع من الثياب بين زهاد المسلمين الأوائل. ومنه اشتق اسم الصوفية الذي استعمل قبل نهاية القرن الثاني الهجري. على أن اسماً آخر أطلق على هؤلاء الزهاد، وإن كان أقل شيوعاً من اسم الصوفي وهو مسوحي؛ نسبة إلى مسوح جمع مسح وهو اللباس من الشعر»[(١)].

ويزعم الحارث المحاسبي أن «لباس الصوف، والرقاع للخروق التي تحدث فيه... ما زالت الرسل والنبيون والصالحون يفعلون ذلك، وعوام الفقراء وأهل الصناعات، كالحمالين والملاحين وغيرهم»[(٢)].

وما ذهب إليه المحاسبي- رحمه الله- فيه نظر، ولم يثبت في لبس الصوف نص صحيح يفيد أنه كان لباس الأنبياء، وغاية ما وقفت عليه حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «كان على موسى يوم كلمه ربه، كساءُ صوفٍ، وجُبَّةُ صوف، وكُمَّةُ صوف، وسراويل صوف، وكانت نعلاه من جلدِ حِمار ميت»[(٣)] وهو حديث ضعيف جدا.

وزعم السهروردي أن الصوف كان لباس عيسى عليه السلام فقال: «كان عيسى عليه السلام يلبس الصوف، ويأكل من الشجرة، ويبيت حيث أمسى»[(٤)].

ولبس الصوف لم تأمر به الشريعة، ولم يفعله أحد من الصحابة

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه: ص٤٨-٤٩. وينظر تاريخ التصوف في الإسلام، قاسم غني: ص ١٠٠-١٠٢.

(٢) المسائل في أعمال القلوب والجوارح، للحارث المحاسبي: ص١٠٤.

(٣) رواه الترمذي: كتاب اللباس (١٠) باب ما جاء في لبس الصوف، رقم (١٧٣٤) ٣/٣٤٨. قال الترمذي: "هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا من حديث حميد الأعرج، وحميد هو ابن علي الكوفي منكر الحديث". وقال الألباني: ضعيف جداً (ضعيف الترمذي للألباني: ص١٩٨، رقم٢٩١).

(٤) عوارف المعارف: ص٦٠.

رضي الله عنهم أو الأئمة المقتدى بهم. وقد ورد استعماله في القرآن في سياق ذكر المتاع والأثاث، ولم يخصص باللبس أبداً، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ﴿٨٠﴾﴾ [النّحل: ٨٠]، ثم ذكر بعد ذلك الملبس فلم يخصصه بالصوف وحده، فقال تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ﴾ [النّحل: ٨١]، قال البخاري: «سرابيل: قمص» وقال قتادة[(١)]: «يعني ثياب القطن والكتان والصوف وقمصها»[(٢)].

أما ما ورد في بعض الآثار من لبس الصحابة رضي الله عنهم للصوف، فإنما هو لضرورة فرضت عليهم حيث لم يجدوا غيره؛ فلما منَّ الله عليهم بالخير ووسع عليهم في الرزق تركوا لبس الصوف، ولبسوا ما هو أجمل منه، ولم ينقص ذلك من منزلتهم رضوان الله عليهم شيء، يبين هذا ما جاء في الأثر عن عكرمة[(٣)] مولى ابن عباس أن أناساً من أهل العراق جاءوا فقالوا: يا ابن عباس! أترى الغسل يوم الجمعة واجباً؟ قال: «لا، ولكنه أطهر، وخير لمن اغتسل، ومن لم يغتسل فليس عليه

(١) أبو الخطاب قتادة بن دعامة السدوسي التابعي، إمام المفسرين والمحدثين كان ثقة مأموناً حجة في الحديث، وكان إماماً في العربية وأيام العرب وأنسابها، ولد سنة (٦٠هـ)، روى عن أنس بن مالك خادم رسول الله ﷺ وعن كبار التابعين توفي سنة (١١٧هـ) ينظر المعرفة والتاريخ: ٢/ ٢٧٧، طبقات ابن سعد: ٧/ ٢٢٩.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للطبري: ٨/ ١٥٥.

(٣) عكرمة مولى ابن عباس، التابعي الجليل المفسر، سمع من عدد من الصحابة، وحدث عنه كثير من التابعين وأفتى في حياة ابن عباس. مات سنة (١٠٧هـ) بالمدينة. ينظر تهذيب الأسماء واللغات: ١/ ٣٤٠. تذكرة الحفاظ: ١/ ٩٥.

بواجب. وسأخبركم كيف بدء الغسل. كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعملون على ظهورهم، وكان مسجدهم ضيقاً مقارب السقف. فخرج رسول الله ﷺ في يوم حار، وعرق الناس في ذلك الصوف؛ حتى ثارت منهم رياح آذى بذلك بعضهم بعضاً. فلما وجد رسول الله ﷺ تلك الريح قال: «أيها الناس إذاكان هذا اليوم فاغتسلوا، وليمس أحدكم أفضل ما يجد من دهنه وطيبه». قال ابن عباس: ثم جاء الله بالخير، ولبسوا غير الصوف، وكفوا العمل، ووسِّع مسجدهم، وذهب بعض الذي كان يؤذي بعضهم بعضا من العرق»[1].

وقد كان النبي ﷺ يحب لبس القطن، يدل على ذلك ما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «كان أحب الثياب إلى النبي ﷺ أن يلبسها: الحبرة»[2].

قال ابن بطال[3] رحمه الله: «البرود هي برود تصنع من قطن، وهي الحبارت يشتمل بها، وهي كانت أشرف الثياب عندهم؛ ألا ترى أنه ﷺ سجي بها حين توفي، ولو كان عندهم أفضل من البرود شيء لسجي به. وفيه جواز لباس رفيع الثياب للصالحين، وذلك داخل في

---

(١) رواه أبو داود: كتاب الطهارة (١٣٠) باب في الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة، رقم (٣٥٣) ١/ ٢٥٠-٢٥١. والحديث حسنه الألباني في صحيح أبي داود: ١/ ٧٢.

(٢) رواه البخاري: كتاب اللباس (١٨) باب البرود والحبر والشملة، رقم (٥٨١٢-٥٨١٣). ومسلم: كتاب اللباس والزينة (٥) باب فضل لباس ثياب الحبرة، رقم (٢٠٧٩)، ٣/ ١٦٤٨.

(٣) علي بن خلف بن بطال القرطبي، من أهل قرطبة، من أئمة العلم، عني بالحديث العناية التامة وأتقنه. وشرح صحيح البخاري، وتولى القضاء بمدينة لورقه، وحدث عنه جماعة من العلماء، توفي رحمه الله سنة (٤٤٩هـ) ينظر: الصلة لابن بشكوال: ٢/ ٦٠٣، والديباج المذهب: ٢/ ١٠٥.

معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾ [الأعراف: ٣٢] الآية»[١].

قال ابن الجوزي: «من الصوفية من يلبس الصوف ويحتج بأن النبي ﷺ لبس الصوف. وبما روي في فضيلة لبس الصوف. فأما لبس رسول الله ﷺ الصوف فقد كان يلبسه في بعض الأوقات، لم يكن لبسه شهرة عند العرب. وأما ما يروى في فضل لبسه فمن الموضوعات التي لا يثبت منها شيء»[٢].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كان هديه في اللباس: أن يلبس ما تيسَّر من اللباس من قطن أو صوف أوغيرهما. فالذي رَغِب عما أباحه الله من لباس القطن والكتان وغيرهما تزهُّداً أو تعبُّداً آثم، نظير الذين يمتنعون أيضاً عن لباس الصوف ونحوه، ولا يلبسون إلا أعلى الثياب ترفُّهاً وتكبُّراً كلاهما مذموم»[٣].

وتخصيص الصوف باللبس بدعة، وثبت في الصحيح أن النبي ﷺ كان يخطب يوم الجمعة بهذا فيقول: «إن خير الكلام كلام الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة»[٤].

وعن محمد بن سيرين أنه بلغه أن قوماً يفضلون لباس الصوف. فقال: «إن قوماً يتخيرون الصوف، يقولون إنهم متشبهون بالمسيح بن

---

(١) شرح صحيح البخاري، لابن بطال: ٩/ ٩٩-١٠٠.

(٢) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص ٢٣٩ - ٢٤٠. وينظر: زاد المعاد: ١/ ١٤٣-١٤٦.

(٣) جواب فتيا في لبس النبي ﷺ «الرسالة القرمانية»: ص ٤٦. وينظر: زاد المعاد: ١/ ١٤٣-١٤٥.

(٤) رواه الإمام مسلم (٨٦٧-٤٣).

مريم، وهدي نبينا أحب إلينا، وكان النبي ﷺ يلبس القطن وغيره»[١]. ودخل الصلت بن راشد[٢] على محمد بن سيرين وعليه جبة صوف وإزار صوف وعمامة صوف؛ فاشمأز منه محمد وقال: «أظن أن أقواماً يلبسون الصوف؛ يقولون قد لبسه عيسى بن مريم، وقد حدثني من لا أتهم أن رسول الله ﷺ قد لبس الكتان والقطن اليمنية. وسنة نبينا أحق أن تتبع»[٣].

ولهذا قال بعض السلف: «كانوا يكرهون الشهرتين من الثياب: العالي والمنخفض»[٤]. قال سفيان الثوري رحمه الله: «كانوا يكرهون الشهرتين: الثياب الجياد التي يشتهر فيها ويرفع الناس إليه أبصارهم، والثياب الرديئة التي يحتقر فيها ويستذل دينه»[٥]. ويروى أن النبي ﷺ: «نهى عن الشهرتين: أن يلبس الثياب الحسنة التي ينظر إليه فيها، أو

---

(١) رواه أبو الشيخ الأصبهاني في (أخلاق النبي وآدابه): ٢/ ٢٣٤، رقم (٣٢٩). والزهد لابن المبارك: باب في الذب عن عرض المؤمن. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: رواه أبو الشيخ بإسناد صحيح. ينظر جواب فتيا في لبس النبي ﷺ «الرسالة القرمانية» لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص ٤١. ومجموع فتاواه: ١١/٧.

(٢) قال البخاري في التاريخ الكبير في ترجمة الصلت بن راشد: «سمع طاوساً، ومجاهداً، وروى عنه جرير بن حازم، وأبان بن يزيد، وحماد بن زيد». وثقه يحيى بن معين (الجرح والتعديل: ٤/ ٤٣٧).وذكره ابن حبان في الثقات (٨/ ٣٢٤).

(٣) رواه أبو الشيخ الأصبهاني في (أخلاق النبي وآدابه): ص١٢٩، رقم (٣٣٠). والزهد لابن المبارك (زوائد نسخة نعيم بن حماد) ص٤٨٢، رقم ٢٢٤. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: رواه أبو الشيخ بإسناد صحيح. ينظر جواب فتيا في لبس النبي ﷺ «الرسالة القرمانية»: ص ٤١.

(٤) جواب فتيا في لبس النبي ﷺ «الرسالة القرمانية»: ص ٤٦. وزاد المعاد: ١/ ١٤٥.

(٥) رواه ابن أبي الدنيا في التواضع والخمول (٦٤). وينظر: الجامع لأخلاق الراوي، للخطيب: ١/ ٣٨١-٣٨٣، والآداب للبيهقي: ص٣٤٥-٣٤٦.

الدنية أو الرثة التي ينظر إليه فيها»[1]. وقد نهى النبي ﷺ عن لبس الشهرة فيما يرويه عنه ابن عمر مرفوعاً: «من لبس ثوب شهرة في الدنيا؛ ألبسه الله ثوب مذلة في الآخرة»[2].

وقال النبي ﷺ: «البذاذة من الإيمان»[3]. قال سفيان: «يعني: التَّجَوُّزَ في الملبس والمطعم ونحو ذا»[4]. والبذاذة هي رثاثة الهيئة، وترك الترفّه في البدن والملبس، وجعله من أخلاق أهل الإيمان؛ لأن المؤمن يؤثر التواضع والتزهد على الشهرة والإسراف، ويبعد نفسه عن الفخر والخيلاء والكبر، قال الطحاوي: «أي: أنها من سيما أهل الإيمان، إذ معهم الزهد، والتواضع، وترك التكبر، كما كان الأنبياء صلوات الله عليهم قبلهم في مثل ذلك»[5].

---

(١) رواه البيهقي في السنن: ٣/ ٢٧٣، وفي شعب الإيمان: ١١/ ١٩٧، رقم (٥٨١٨)، وفي الآداب: ص٣٤٥، والخطيب في الجامع لأخلاق الراوي: ١/ ٣٨٢ رقم(٨٨٤)، ورجاله ثقات، وسنده صحيح؛ إلا أنه مرسل.

(٢) رواه الإمام أحمد: ٩/ ٤٧٦، رقم (٥٦٦٤)١٠/ ٣٦٣، رقم (٦٢٤٥). وأبو داود: كتاب اللباس (٥) باب في لبس الشهرة، ٤/ ٣١٤، رقم (٤٠٢٩). والنسائي في الكبرى: كتاب الزينة (٦١) باب ذكر ما يستحب من الثياب وما يكره، ٨/ ٣٨٩، رقم (٩٤٨٧). وابن ماجه: كتاب اللباس (٢٤) باب من لبس شهرة من الثياب، ٥/ ٢١٨-٢١٩، رقم (٣٦٠٦-٣٦٠٧). والبيهقي في شعب الإيمان: ١١/ ١٩٥-١٩٦ (٥٨١٦-٥٨١٧). وفي الآداب ص٣٤٥. رقم٧٢٥، والحديث إسناده حسن.

(٣) رواه أبو داود: كتاب الترجل، الباب الأول، ٤/ ٣٩٣، رقم (٤١٦١). وابن ماجه: كتاب الزهد (٤) باب من لا يؤبه له، ٥/ ٥٦٢، رقم (٤١١٨)، والحاكم (١/ ٩)، والطحاوي في مشكل الآثار: ٤/ ١٩١، رقم (١٥٣١)، ٨/ ٣٥ رقم (٣٠٣٦) وغيرهم من حديث أبي أمامة بن ثعلبة الأنصاري رضي الله عنه. وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه: ٢/ ٣٩٥، وفي الصحيحة، رقم (٣٤١).

(٤) كتاب الزهد، لأبي مسعود المعافى بن عمران الموصلي: ص٢٩٣.

(٥) شرح مشكل الآثار: ٤/ ١٩٣.

قال ابن الجوزي رَحِمَهُ اللَّهُ : «إنما أكراه لبس المرقعات لأربعة أوجه، أحدها : أنه ليس من لباس السلف، وإنما كان السلف يرقعون ضرورة. والثاني: أنه يتضمن إدعاء الفقر، وقد أمر الإنسان أن يظهر نعمة الله عليه. والثالث: أنه إظهار للزهد وقد أمرنا بستره. والرابع : أنه تشبه بهؤلاء المتزحزحين عن الشريعة، ومن تشبه بقوم فهو منهم»[١].

وجاء رجل ممن يلبس الصوف إلى الحسن، وعليه جبة صوف وعمامة صوف ورداء صوف فجلس فوضع بصره في الأرض، فجعل لا يرفع رأسه، وكأن الحسن خال فيه العجب. فقال الحسن: «ها ! إن قوماً جعلوا كبرهم في صدورهم، شنعوا والله دينهم بهذا الصوف»[٢]. قال حماد بن سلمة[٣] لفرقد السبخي[٤]- وقد رآه لابساً الصوف -: «دع عنك نصرانيتك هذه»[٥]. وجاء عبدالكريم أبو أمية[٦] إلى أبي العالية[٧] وعليه ثياب صوف. فقال له أبو العالية: «إنما هذه ثياب

---

(١) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص ٢٣٤.

(٢) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص ٢٤١.

(٣) حماد بن سلمة بن دينار البصري، إمام في الحديث والعربية، ورأساً في السنة. توفي سنة (١٦٧هـ) وقد قارب الثمانين رَحِمَهُ اللَّهُ. ينظر المعارف لابن قتيبة: ص٥٠٣. تذكرة الحفاظ، للذهبي: ١/ ٢٠٢.

(٤) فرقد بن يعقوب السَّبَخي، روى عن أنس بن مالك وعن جماعة من كبار التابعين، صدوق عابد لكنه ليّن الحديث كثير الخطأ. مات في البصرة سنة (١٣١هـ) ينظر صفة الصفوة: ٣/ ٢٧١. وتقريب التهذيب: ص٧٨٠.

(٥) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص ٢٤١.

(٦) عبدالكريم بن أبي المخارق يروي عن أنس بن مالك وكبار التابعين، وسمع منه الإمام مالك وشعبة وابن جريج وغيرهم، وهو ضعيف الحديث. توفي سنة (١٢٧هـ). ينظر التاريخ الكبير: ٦/ ٨٩. وسير أعلام النبلاء: ٦/ ٨٣.

(٧) رفيع بن مهران البصري، من أعلام التابعين، أدرك زمان النبي ﷺ وهو =

الرهبان. إن المسلمين إذا تزوروا تجملوا»[١].

بل إن بعضهم يقعد في الثوب الواحد سنين عديدة مع قدرته على استبداله، وشراء غيره؛ وقد نقل القشيري في رسالته عن يوسف بن أسباط[٢] قوله: «منذ أربعين سنة ما ملكت قميصين»[٣]. ويروى عن الحلاج أنه في أوان ابتداء رياضته لم ينزع ثوبه عشرين سنة، ولم يغسله، وبعد عشرين سنة نزعه وهو مملوء من القمل، فوُزِنت واحدةٌ منها فإذا هي نصف ثمن مثقال[٤].

كما أن بعض المتأخرين من المتصوفة يزهد حتى في لبس الصوف، فيتعرى ويترك الثياب من باب أن اللباس هو لباس التقوى في زعمه. وهؤلاء الصوفية يسمون بالمجاذيب؛ يتجردون عن الثياب البتة، ويمشون في الأسواق، ويجلسون في الخانقاوات كما خلقهم الله، دونما شيء يسترهم.

وعمّن يصفه بقطب عصره، وإمام زمانه، يقوْل الشعراني[٥]:

= شاب، وأسلم في خلافة أبي بكر الصديق، ودخل عليه. سمع الكثير من الصحابة وروى عنهم، وحفظ القرآن وقرأه على أبي كعب، وزيد، وابن عباس. ويقال: قرأ على عمر. توفي رحمه الله سنة (٩٠هـ).ينظر التاريخ الكبير: ٣/ ٣٢٦. وسير أعلام النبلاء: ٤/ ٢٠٧.

(١) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص ٢٤٢.

(٢) يوسف بن أسباط روى الحديث عن سفيان الثوري وطبقته. نزل الثغور مرابطاً. توفي رحمه الله سنة (١٩٥هـ). ينظر التاريخ الكبير: ٨/ ٣٨٥. ومشاهير علماء الأمصار: ص١٨٦.

(٣) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٤٦.

(٤) جامع الأنوار في مناقب الأخيار، للبندنيجي: ص٣٢١.

(٥) عبدالوهاب بن أحمد علي بن أحمد الشعراني، والشعراوي، نسبة إلى قرية أبي شعرة من قرى الريف المصري، التي نشأ وولد بها سنة (٨٩٨هـ) تقريباً. انتقل =

«الشيخ إبراهيم العريان[١]: كان ﷺ إذا دخل بلداً سلم على أهلها كباراً وصغاراً بأسمائهم، حتى كأنه تربى بينهم. وكان ﷺ يطلع المنبر ويخطب عرياناً»[٢].

والتعري أخذته الصوفية عن البوذية والجينية[٣]، فجل تماثيل بوذا،

= سنة (٩١١هـ) إلى القاهرة، ودرس مختلف الفنون، ثم أقبل على الاشتغال بالتصوف، ولازم الخواص الصوفي، وتصدى للتأليف فأخرج كتباً كثيرة في علوم القوم ومناقبهم. توفي سنة (٩٧٣هـ). ينظر الكواكب السائرة، للغزي: ٣/ ١٧٦، والكواكب الدرية، للمناوي: ٣/ ٣٩٢.

(١) إبراهيم العريان، من مجاذيب الصوفية، ذكر عنه الشعراوي والمناوي كرامات هي في حقيقتها فحش وسوء أدب، وما يسمونه جذباً هو في حقيقته نوع من الجنون كما سبقت الإشارة إليه. توفي العريان سنة نيف وثلاثين وتسعمائة. ينظر الطبقات الكبرى: ٢/ ١٢٤. والكواكب الدرية: ٣/ ٣١٩، والطبقات الصغرى للمناوي: ص٨٤.

(٢) الطبقات الكبرى، للشعراني: ٢/ ١٢٤.

(٣) من ديانات الهند المشهورة مع قلة أتباعها، أغلبهم يقطن منطقة "كوجرات" في الهند لهم فيها معابد ضخمة هي من عجائب الزمان في البناء والتشييد، وهي- بعكس البوذية- لم تنطلق خارج حدود الهند. ولفظ " جين - Jiina" معناه: المتنصر أو الفاتح وهو لفظ عُرف به الجينيون حديثاً يطلق على معلميهم العظام، بينما كان يطلق عليهم في العصور القديمة: " نجانتا - Niganthas" أي: المستقلون عن كل ارتباط. ويدعي الجنيون أن دينهم قديم جداً (وهو قول يدحضه بعض الباحثين في الديانات القديمة، ويرون أنها معاصرة للبوذية) وأن آخر من جدد دين الجينية هو" فارذامانا مَهَافير (٥٤٠-٤٦٨ أو ٥٩٩ - ٥٢٧ق.م) ويسمونه: جينّا " وكان معاصرا لبوذا، ومختلفاً معه. انتقد كل منهما الآخر. وقد سبق " فارذامانا مَهَا فير) ثلاثة وعشرون رسولاً جنينا، ينزلونهم منزلة قريبة من الآلهة ويطلقون عليه اسم " تيرتانكارا - Tirthankara " أي: صانعي المخاوض، لعبورهم نهر التناسخ، بين كل رسول وآخرملايين السنين. وقد انقسموا لاحقاً إلى فرقتين، لكل فرقة كتابها الخاص بها، والذي يحوي أقوال آخر رسلهم: " مَهَا بير سُوامي". ومجمل عقائدهم تتمثل في إنكار خالق لهذا الكون، بل =

وصور رجال الديانات الهندوكية كلها ناطقة منبئة عمن أخذ القوم هذه القباحة والوقاحة، حتى أن طائفة من طوائف الجينية تسمى الدجاميبرا Digambara، أي: مرتادوا النور، أو لابسي السماء، الذين لم يتخذوا كساء لهم غير السماء، وهم يرون التعري عبادة، وشعاراً للدين الصحيح[١].

ومما يلحق بهذا استعمال السبحة، واستعمال الخيط الأزرق والخيط الأسود للدلالة على إنهاء الصوم كما هو الحال عند النصارى[٢].

ومما جاءت به المسيحية، وتبعها التصوف فيه: التجرد عن المال، وترك الدنيا، وتجويع النفس، ومنعها من الحلال الذي أحله الله لعباده.

جاء في الإنجيل قول المسيح: «لا تكنزوا كنوزاً على الأرض؛ حيث يفسد السوس والصدأ .. بل اكنزوا لكم كنوزاً في السماء»[٣].

وجاء عن المسيح قوله: «لا يقدر أحدٌ أن يخدم سيدين؛ لأنه إما أن يبغض الواحد ويحب الآخر أو يلازم الواحد ويحتقر الآخر. لا

= العالم عندهم قديم لا بداية له ولا نهاية، ويقولون بوحدة الوجود، والتناسخ، والإيمان بالفناء وسيلة لتصفية الروح، وهم يعظمون الأرواح وينسبونها للألوهية ويعظمون كذلك الأصنام، وينحتون صور "صانعي المخاوض " في معابدهم. ويحرمون ذبح الحيوان، ويؤمنون بالأهمسا (مبدأ اللاعنف)، وتتفق مع البوذية برفضها لتنظيمات البراهمة الخاصة بنظام الطبقات المغلقة. ويعتبر تأثير الجينية - إن سلمنا بقدمها - في الهندوسية تأثيراً كبيراً. ينظر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر: ص ٢٢١-٢٣٥، والأديان في تاريخ شعوب العالم، سيرغي أ. توكاريف: ص ٣٠٧.

(١) ينظر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٢٢٥، والأديان في تاريخ شعوب العالم: ص٣٠٧.

(٢) تاريخ التصوف الإسلامي، عبدالرحمن بدوي: ص ٣٣.

(٣) إنجيل متى الإصحاح السادس: ١٩-٢٠.

تقدرون أن تخدموا الله والمال. لذا أقول لكم لا تهتموا لحياتكم بما تأكلون وبما تشربون، ولا لأجسادكم بما تلبسون، أليست الحياة أفضل من الطعام، والجسد أفضل من اللباس»[١] إلى أن قال -: «فلا تهتموا للغد لأن الغد يهتم بما لنفسه، يكفي اليوم شره»[٢].

وورد عن المسيح قوله: «كل واحد منكم لا يترك جميع أمواله لا يقدر أن يكون لي تلميذ»[٣].

يقول الجنيد «ما أخذنا التصوف عن القيل والقال؛ لكن عن الجوع، وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسنات»[٤]، ويقول السَرِيُّ السَّقَطِيُّ[٥]: «لا يكن معك شيء تعطي منه أحداً»[٦]، وقال السهروردي: «الفقر أساس التصوف، وبه قوامه»[٧]. وهذا خلاف ما كان عليه المصطفى ﷺ الذي كان يتعوذ من الفقر، فقال: «اللهم إني أعوذ بك من الفقر»[٨].

---

(١) إنجيل متى الإصحاح السادس: ٢٤-٢٥.
(٢) إنجيل متى الإصحاح السادس: ٣٤.
(٣) إنجيل لوقا الإصحاح الرابع عشر: ٣٣.
(٤) الرسالة القشيرية: ص ١٠٦.
(٥) السَرِيُّ بنُ المُغَلِّس السَّقَطِيُّ، إمام الطائفة ببغداد، وأول من تكلم ببغداد من الصوفية بعلوم القوم وحقائق الأحوال. مات رحمه الله سنة(٢٥٣هـ) ودفن في بغداد. ينظر طبقات الصوفية: ص٤٨، وتاريخ بغداد: ٩/ ١٨٧.
(٦) اللمع، للطوسي: ص ٢٦٢.
(٧) عوارف المعارف، للسهروردي: ص ٥٦.
(٨) رواه الإمام أحمد، رقم (٨٠٥٣): ١٣/ ٤١٨. والنسائي في السنن الكبرى، رقم(٧٨٤٤): ٧/ ٢١٤. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وإسناده صحيح على شرط مسلم، كما قال محقق المسند.

ومن أركان التصوف عند الصوفية: «ترك الاكتساب لمطالبة النفس بالتوكل، وتحريم الادخار»[(١)]، يقول الغزالي: «اعلم أن ترك الادخار محمود لمن غلب يقينه وقوي قلبه»[(٢)]. وسئل البسطامي بأي شيء نال المعرفة، فقال: «ببطن جائع، وبدن عار»[(٣)]. ويصف الكلاباذي[(٤)] الصوفية بأنهم: «قوم تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان، وهجروا الأخدان، وساحوا في البلاد، وأجاعوا الأكباد، وأعروا الأجساد»[(٥)]. يقول الغزالي: «وقد تنتهي القوة إلى أن يجوز السفر في البوادي من غير زاد؛ وذلك لمن يصبر عن الطعام أسبوعاً، ويقنع بالحشيش»[(٦)]. ويبين الصوفية أنهم متبعون لعيسى عليه السلام في هذا الباب، يقول الغزالي: «وقال عيسى عليه السلام: يا معشر الحواريين جوّعوا بطونكم لعل قلوبكم ترى ربكم»[(٧)].

ومما استمده التصوف من غيره: التسول واستجداء الناس؛ فمن المعروف أن التسول والاستجداء والوقوف على أبواب الناس، وحمل المخلاة والكشكول من لوازم البوذية، ومن نصائح بوذا الثمانية المشهورة التي نصح بها دراويشه ورهبانه، كما أنه ألزمهم سير

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي: ص ١٠٤.
(٢) الأربعين في أصول الدين، للغزالي: ص ٢٤٩.
(٣) الرسالة للقشيري: ص ٨٨.
(٤) محمد بن إسحاق بن يعقوب الكلاباذي، من أهل بخارى، ومن أهل الأصول والفقه، توفي سنة (٣٨٠هـ). ينظر: الفوائد البهية في تراجم الحنفية، للكنوي: ص ٢٠٩، والأعلام: ٥/ ٢٩٥.
(٥) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص ١٠.
(٦) الأربعين في أصول الدين، للغزالي: ص ٢٤٩.
(٧) إحياء علوم الدين، للغزالي: ٣/ ٧٦.

البراري، وقطع الصحاري، أو المكوث في الخنقاوات، والانشغال فيها بالذكر[١].

ولقد أخذت الصوفية هذا النظام بكامله عن البوذية، وألزموا أنفسهم به، يقول الطوسي: «الأكل بالسؤال أجمل من الأكل بالتقوى»[٢]. واعتكف إبراهيم بن أدهم[٣] بجامع البصرة مدة، وكان يفطر في كل ثلاث ليال ليلا، وليلة إفطاره يطلب من الأبواب[٤]. وقد كان النوري[٥] يمد يده ويسأل الناس[٦]، وكذلك أبو سعيد الخراز يمد يده عند الفاقه، ويقول: «ثمّ شيء لله؟»[٧]، وأوردوا في ذلك:

وآداب الصوفي عند المسألة　　أن يدخل السوق إليه يسأله
لسانه يشير نحو الخلق　　وقلبه معلق بالحق[٨]

أما السياحة فهي سمة من سمات التصوف؛ فلقد عاش الكثير من

---

(١) ينظر التصوف المنشأ والمصادر، إحسان إلهي ظهير: ص ١٠٣.
(٢) اللمع، للطوسي: ص ٢٥٥.
(٣) إبراهيم بن أدهم بن منصور بن يزيد، كان من أبناء الملوك، سلك طريقة أهل الزهد والورع، وخرج إلى مكة وصحب بها سفيان الثوري، والفضيل بن عياض. ودخل الشام، وروى عن جماعة من التابعين. توفي ﵀ بالشام سنة (١٦٢هـ) ينظر طبقات الصوفية: ص٢٧، وسير أعلام النبلاء: ٧/ ٣٨٧.
(٤) غيث المواهب العلية: لابن عباد النفري: ٢/ ٦٤.
(٥) أحمد بن محمد أبو الحسين النوري، بغدادي المنشأ والمولد، خراساني الأصل. صحب سرياً القسطي، وأحمد بن أبي الحواري وغيرهما، توفي ﵀ سنة (٢٩٥هـ) ينظر طبقات الصوفية: ص١٦٤، وسير أعلام النبلاء: ١٤/ ٧٠.
(٦) عوارف المعارف، للسهروردي: ص ١٤٤.
(٧) عوارف المعارف، السهروردي: ص ١٣٨، وغيث المواهب العلية، لابن عباد النفري: ٢/ ٦٤.
(٨) إيقاظ الهمم، لابن عجيبة: ص ٢٦٦-٢٦٧.

الصوفية في الصحاري، وتجولوا في البراري، ويروي السهروردي عن بشر بن الحارث[(١)] أنه قال: «يا معشر القراء، سيحوا تطيبوا، فإن الماء إذا كثر مكثه تغير»[(٢)]. ويقول أبو طالب المكي[(٣)]: «خرجت طائفة الأبدال إلى الكهوف تخليا من أبناء الدنيا»[(٤)]. ويرى الكلاباذي أن الصوفية لخروجهم عن الأوطان سموا غرباء؛ ولكثرة أسفارهم وسياحتهم في البراري، وإيوائهم إلى الكهوف سموا سياحين[(٥)]. وذكر الكلاباذي أن أبا عبدالله المعروف بشكتل كان يأوي إلى الخربات في سواد الكوفة، وكان لا يأكل إلا المباح والقمامات[(٦)]. ويذكر الصوفية أن الخواص[(٧)] لبث أحد عشر يوماً في البرية لم يأكل شيئاً[(٨)].

---

(١) بشر بن الحارث بن عبدالرحمن بن عطاء، ولد سنة (١٥٢هـ) وارتحل في طلب العلم، فأخذ عن الإمام مالك، وشريك، وغيرهما. مات رحمه الله سنة (٢٢٧هـ) ينظر طبقات الصوفية: ص٣٩، وسير أعلام النبلاء: ١٤/ ٧٠.

(٢) عوارف المعارف، للسهروردي: ١١٨.

(٣) محمد بن علي بن عطية الحارثي المكي. روى عن أبي بكر الآجري وغيره، وكان يروض نفسه على الجوع حتى اخضَّر جلدُه، توفي سنة (٣٨٦هـ). ينظر تاريخ بغداد: ٣/ ٨٩، وسير أعلام النبلاء: ١٦/ ٥٣٦.

(٤) قوت القلوب، لأبي طالب المكي: ٢/ ٢٩٦.

(٥) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي: ص ١١.

(٦) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي: ص ١٦٦. وأبو عبدالله شكتل: لم أجد ترجمته.

(٧) أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن إسماعيل الخواص من أقران الجنيد والنوري، كان كثير الأسفار والتجوال في البلدان. مات بالري سنة (٢٩١هـ) رحمه الله. ينظر طبقات الصوفية: ص٢٨٤، تاريخ بغداد: ٦/ ٧.

(٨) عوارف المعارف، للسهروردي: ١١٩.

ونقل الجاحظ في كتاب الحيوان أن رهبان الزنادقة سياحون؛ كأنهم جعلوا السياحة بدلَ مُقام الملكاني[١] في الصوامع، ومقام النسطوري[٢] في المطامير[٣]. ولا يسيحون إلا أزواجاً. ومتى رأيتَ منهم واحداً فالتفتَّ رأيت صاحبَه. والسياحة عندهم ألا يبيت أحدهم في منزل ليلتين. ويسيحون على أربعة خصال: على القُدْس، والطهر، والصدق، والمسكنة. فأما المسكنة، فأن يأكل من المسألة، ومما طابت به أنفُسُ الناس له، حتى لا يأكل إلا من كسب غيره الذي عليه غُرْمُهُ ومأثمه. وأما الطهر فترك الجماع. وأما الصدق فعلى ألا يكذب. وأما القدس فعلى أن يكتم ذنبه، وإن سئل عنه[٤].

والسياحة التي ليس فيها طاعة لله أو طلب للعلم أو جهاد في سبيل

---

(١) الملكانيون نسبة إلى امبراطور الروم البيزنطي، الذي كان على الإيمان القويم (وهي عقيدة التثليث) والقول بأن المسيح عليه السلام هو ابن الله حقيقة، وأن الكلمة اتحدت بجسد المسيح، وتدرعت بناسوته بزعمهم. وهم من يُسمى بالروم الكاثوليك، ينظر: معجم الإيمان المسيحي: ص٤٨٢، وتاريخ الكنيسة: ٢/ ٤٥، والملل والنحل: ١/ ٢٢٢.

(٢) النسطوريون نسبة إلى نسطور بطريك القسطنطينية الذي قال إن مريم العذراء لم تلد إلهاً؛ بل ولدت إنساناً، ثم اتحد ذلك الإنسان بعد ولادته بالأقنوم الثاني، وهذا الاتحاد اتحاد مجازي، وليس حقيقياً؛ لأن الإله منح عيسى عليه السلام المحبة، ووهبه النعمة، فصار بمنزلة الابن. فهذه الفرقة نفت أن يوجد في المسيح عنصر إلهي كما تزعم بقية الطوائف النصرانية، ينظر معجم الإيمان المسيحي: ص٥١٠، وتاريخ الكنيسة السريانية الشرقية، الأب ألبير أبونا: ١/ ٦٠-٦١ والملل والنحل: ١/ ٢٢٤.

(٣) المطامير: أماكن تهيأ تحت الأرض، وهي في أصلها اللغوي: الحفيرة تحت الأرض، يوسع أسفلها، تُخبأ فيها الحبوب ونحوها. ينظر: تهذيب اللغة، للأزهري: ١٣/ ٣٤٣-٣٤٤.

(٤) كتاب الحيوان، للجاحظ: ٤/ ٤٥٧-٤٥٩.

إعلاء كلمة الله فلا خير فيها ؛ فعن أبي أمامة[١] رضي الله عنه أن رجلاً قال : يا رسول الله ائذن لي في السياحة. فقال النبي ﷺ : «إن سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله»[٢].

أيضاً فإن الصوفية منعوا الزواج وآثروا العزوبة أسوة بالنصارى ومن شاكلهم: تقول الصوفية: «من تعود أفخاذ النساء لا يفلح»[٣]. و «من تزوج فقد ركن إلى الدنيا»[٤]. و «معالجة العزوبة خير من معالجة النساء»[٥]. يقول السهروردي : «التزوج انحطاط من العزيمة إلى الرخص ورجوع من التروح إلى النغص، وتقييد بالأولاد والأزواج، ودوران حول مظان الاعوجاج، والتفات إلى الدنيا بعد الزهادة، وانعطاف على الهوى بمقتضى الطبيعة والعادة»[٦].

وفي الإنجيل : قال المسيح : «يوجد خصيان خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السماوات، من استطاع أن يقبل فليقبل»[٧].

ويقول بولس : «وأما من جهة الأمور التي كتبتم عنها فحسن

---

(١) صُدَيّ بن عجلان بن وهب، صاحب رسول الله ﷺ وممن روى عنه. روي أنه ممن بايع تحت الشجرة، وبعثه النبي ﷺ إلى قومه يدعوهم إلى الإسلام، سكن حمص إلى أن توفي سنة (٨٦هـ) رضي الله عنه. ينظر: أسد الغابة: ٣/١٦، ٦/١٦، وتاريخ الإسلام الطبقة التاسعة، ص: ٢٢٦.

(٢) رواه أبو داود: كتاب الجهاد (٦) باب في النهي عن السياحة، رقم (٢٤٨٦) ٣/ ١٢.وحسنه الشيخ الألباني في "صحيح أبي داود " : ٢/ ٤٧٢.

(٣) عوارف المعارف، للسهروردي: ص ١٥٣ عن إبراهيم بن أدهم.

(٤) المصدر السابق: ص ١٥٢ عن أبي سليمان الداراني.

(٥) المصدر السابق: ص ١٥٢. وينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١٠/ ٤٧٢.

(٦) المصدر السابق: ص ١٥١.

(٧) إنجيل متى: الإصحاح (١٩)، الفقرة ١٢.

للرجل أن لا يمس امرأة»[١]. ويقول : «أقول لغير المتزوجين والأرامل : إنه حسن لهم إذا لبثوا كما أنا»[٢].

وهكذا تتوالى بدع بعض الزهاد حتى جرهم ذلك للوقع في بدع أكبر، فقال المتأخرون منهم بالحلول، وبوحدة الوجود، وإسقاط التكاليف ؛ وذلك نتيجة منطقية للبعد عن الكتاب والسنة.

ثانياً- النظريات الصوفية التي استمدت حقيقتها من الأديان الأخرى:

أ - الفناء:

الفناء نقيض البقاء، ويعني الاضمحلال والتلاشي والعدم. والفناء عند الصوفية هو عين النرفانا في البوذية والهندوسية : لهما نفس الغاية مع بعض الفروقات بين عبارة النرفانا : تات تفام أشي Tat tvam ashi (أنت هو ذاك) وبين "أنا الحق سبحاني ما أعظم شأني". والصوفي الفاني عن ذاته هو ألـ غورو عند الهنود/ guru : كلاهما فقد الشعور بالدنيا والحس[٣].

والفرق بين الفناء والرفانا هو أن الفناء يعقبه الاتحاد بالله، وشعور الفاني بأنه هو والله واحد، وأنه باق بقاء جديداً في الألوهية، قال الجنيد: «إذا فني الفناء عن أوصافه أدرك البقاء بتمامه»[٤]. أما النرفانا فإنها فناء تام مطلق نهائي حيث لا يبقى وجود ذاتي للفاني، ولا يبقى

---

(١) رسالته إلى أهل كورنثوس، الإصحاح السابع، فقرة ١.

(٢) رسالته إلى أهل كورنثوس، الإصحاح السابع، فقرة ٨.

(٣) الفلسفات الهندية، د.علي زيعور: ص٩٠.

(٤) اللمع، للطوسي: ص٢٨٥.

في نفسه ولا في تفكيره شيء لا إله ولا غيره[١]. والنرفانا- غايتها عند البوذية- إنقاذ النفس من التناسخ[٢] والانتقال من حياة إلى حياة والسعي إلى الانطفاء التام، فكما تخمد النار إلى الأبد فكذلك الإنسان بعد أن يبلغ النرفانا، أي عندما ينطفىء فإنه يخمد إلى الأبد، فكأن النرفانا نوع من الموت ومن هنا نبه بوذا إلى أن النرفانا صعبة المنال في حياة واحدة فهي تستلزم أكثر من تناسخ[٣]. وعلى هذا يمكن القول بأن الفرق بينهما هو في نقطة النهاية فقط، فنهاية الفناء الوصول إلى حضرة الربوبية، أو مشاهدة الذات أو الاتحاد به، أما نهاية النرفانا فهي الفراغ من كل شيء[٤]. وهذه الكلمة "النرفانا" استعملت قبل بوذا، وبخاصة في الجينية «فالمذهب الجيني لم يفهم السعادة على أنها استغراق النفس الفردية في النفس الكلية، وإنما وجب عليه أن يمثلها على أنها دخول النفس الفردية في الراحة الأبدية وهي محتفظة بفرديتها. وقد دخلت كلمة النيرفانا في الاستعمال لتدل على هذه الحالة من السعادة التي تفقد فيها النفس الفردية وعيها لذاتها، ثم تبناها البراهمانيون واستعملوها للدلالة على استغراق النفس الفردية في النفس الكلية»[٥].

---

(١) البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، د.عبدالله مصطفى نومسوك: ص٤٢٠، وينظر تاريخ الفلسفة العربية، خليل الجر، وحنا فاخوري: ١/ ٣٣٤-٣٣٥.

(٢) التاسخ: هو انتقال الروح من بدن إلى آخر، نباتي أو حيواني أو إنساني. ينظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة، مادة: تناسخ: ص٢٢٦.

(٣) الفلسفات الهندية: ص٢٧٥.

(٤) البوذية، د.عبدالله نومسوك: ص٤٢٠، وينظر تاريخ الفلسفة العربية، خليل الجر، وحنا فاخوري: ١/ ٣٣٤-٣٣٥

(٥) فكر الهند: ألبير شويترز: ٨٩-٩٠، وينظر الفلسفات الهندية، د. علي زيعور: ص ٢٧٤.

ب- الحلول:

الحلول[١] يعني أن يحل شيء في شيء آخر، وهو يقتضي وجود الشيئين معاً كحلول اللاهوت في الناسوت وحلول الله في مشايخ التصوف، بزعم الحلولية من الصوفية وغيرهم ممن قال بمثل قولهم. وقد اشتهر القول بالحلول عن كثير من المتصوفة، كالحلاج القائل:

مُزِجت روحي في روحك كما تُمزج الخمرةُ بالماء الزلال[٢]

أخذت المتصوفة هذه النظرية من التصوف الهندوسي الذي يقول بالاتحاد مع الله عن طريق الحب. فـ «عندما تختفي كل الرغبات التي تسكن في قلبه، يصبح الإنسان خالداً، وفي هذه الحياة الدنيا يتصل بالبراهمان ويصبح جسده بالنسبة له بعد ذلك كجلد يتخلى عنه الثعبان فوق منمله»[٣].

كما أن الحلول هو من صميم الديانة البوذية فرع المهايانا[٤] حيث

---

(١) الحديث عن مظاهر وحدة الأديان في الحلول، ووحدة الوجود وغيرها من اعتقادات الصوفية يأتي في موضعه إن شاء الله. وإنما أشرت إليه هنا لبيان أن حقيقة ما يسمى بالتصوف الإسلامي عند أهله هو في حقيقته خليط من كل دين، وبالتالي كان مرتعاً خصباً لدعاة وحدة الأديان.

(٢) ديوان الحلاج: ص ٦٠. وهذا مثال وسيأتي بسط ذلك في مبحث الحلول إن شاء الله.

(٣) فكر الهند، البير شويتزر: ص ٣٩.

(٤) هناك نمطان أساسيان للبوذية في العالم في هذا العصر: البوذية الماهيانا (المركبة الكبرى) وتنتشر في شمال وشرق آسيا في التبت، والصين، وكوريا واليابان؛ ولذا تسمى بالبوذية الشمالية، وهي ذات اتجاه متحرر، ولا تلتزم كثيراً بالتعاليم البوذية، ومن أهم مدارسها: مدرسة الزن. والأخرى بوذية الهينايانا (المركبة الصغرى) وتُدعى أيضاً: سيرافادا (الطريق الأكبر) مدعية أنها تملك التقاليد الأعرق. =

قالوا بتجسد بوذا في ثلاثة تجسدات : البشرية، والإلهية، والكونية. فهو جسد الخلق طالما يجول على الأرض ويمارس فيها نشاطاً بشرياً، ثم جسد النعمة لدى دخول العوالم الفوق أرضية، وأخيراً جسد الشريعة لدى تجرده من أي تمثل وتجسيد، وذوبانه في المطلق الذي هو أساس كل شيء[1]. وهو قول يعقوبية النصارى[2] القائلين بأن اللاهوت والناسوت، اختلطا وامتزجا كاختلاط اللبن بالماء، وقال به بعض المنتسبين إلى الإسلام في بعض الأشخاص[3].

= وتنتشر في جنوب وجنوب شرق آسيا : في سيلان، وتايلاند، وبورما (ماينمار)، ولاوس، وكمبوديا. وتسمى بالبوذية الجنوبية، وهي ذات اتجاه محافظ. في حين تبدو البوذية الفيتنامية خليطاً من الاثنتين. والخلاف بينهما في فروع العقيدة البوذية، أما التعاليم الأساسية للبوذية فلا يختلفان فيها. ينظر: الفكر الشرقي: د. يونج شوون كيم: ص ٥٩-٦٠.

(١) ينظر البوذية، هنري آرفون: ص ٩١.

(٢) نسبة إلى يعقوب البرادعي أسقف الرها في الشام من (٥٤٢-٥٧٨م)، واليعاقبة اسم عرف به النصارى السريان نسبة إليه. ومذهبهم يقول بطبيعة واحدة للمسيح جامعة بين اللاهوت والناسوت، وأن الذي ولد من مريم هو الإله، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. وزعم قوم من اليعاقبة يقال لهم الإليانية: أن الكلمة لم تأخذ من مريم شيئاً؛ ولكنها مرت بها كالماء بالميزاب، وما ظهر بها من شخص المسيح في الأعين فهو كالخيال، والصورة في المرآة، وإلا فما كان جسماً متجسماً كثيفاً في الحقيقة، وكذلك القتل والصلب إنما وقع على الخيال والحسبان. والقول بطبيعة واحدة للمسيح؛ قول قديم قالت به كنيسة الإسكندرية قبل اليعاقبة؛ إلا أنه نسب إلى يعقوب البرادعي؛ لأنه من أنشط الدعاة إليه، لا أنه مبتدعة ومنشئه، ولفظ "اليعاقبة" أصبح غير مرغوباً عند أتباعه في هذا العصر، فاستبدلوه بلفظ: "السريان الأرثوذكس". ينظر الملل والنحل، للشهرستاني: ١/ ٢٢٥، ومعجم الإيمان المسيحي، الأب صبحي اليسوعي: ص٥٤٧-٥٤٨. وتاريخ الكنيسة السريانية الشرقية، الأب ألبير أبونا: ١/ ١٠٣-١٠٤.

(٣) ينظر اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للرازي: ص ١١٧.

ج - وحدة الوجود:

وحدة الوجود التي قال بها الصوفية، وتعني: أن الله سبحانه عين خلقه، وأن الموجودات غير الله عدم أو ظلال في المرايا، وأن الحقيقة الوجودية واحدة، والكثرة الظاهرة مظاهر وتعينات فيها(١)؛ هي في أصلها نظرية هندية، فقد نقل البيروني أثراً هندياً في نظرية وحدة الوجود عن أحد كبراء الهنود ويسمى باسديو، فقال: «قال باسديو في كتاب بكيتا: أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية لأن "بشن" جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها، وجعله ماء ليغذيهم، وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم، وجعله قلباً لكل واحد منهم، ومنح الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور في بيذ»(٢). ومن لوازم وحدة الوجود عند الهنود أن الهندي «يرى الإله الذي يعبده في كل شيء ولهذا فهم يحترمون كل موجود له حياة»(٣).

كما أن الصوفية أخذت القول بوحدة الوجود عن الفلسفية اليونانية، والتي تدين بمذهب شمول الألوهية أو وحدة الوجود، ففي المذهب الرواقي: «ليست الأشياء كلها إلا جوانب من كلٍّ رائع، جسده الطبيعة، وروحه الله»(٤). ويقول إكسانوفان(٥)- أحد فلاسفة اليونان:

---

(١) سيأتي مزيد بيان لحقيقة وحدة الوجود لاحقاً إن شاء الله.

(٢) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، البيروني: ص ٣٠.

(٣) التفكير الديني في العالم قبل الإسلام، د. أورانج كاي رحمات بن داتو بحر الدين: ص ٢٠٦.

(٤) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر: ص ١٠٧-١٠٨.

(٥) فيلسوف عاش بين عامي (٥٧٠-٤٨٠ق.م)، جال في أنحاء اليونان وصقلية حتى استقر في إيليا جنوبي ايطاليا. يسميه المسلمون: إكسنوفانس. أول مؤسس =

«إنه لما كان الإله والطبيعة شيئاً واحداً فالوجود أيضاً على هذا الأساس يظل شيئاً واحداً»[(١)].

د- مبدأ الـ "أهمسا":

ويعني عدم الأذية، وعدم القتل، واللاعنف، والشفقة، والحب، ونحوها. وهو في حقيقته وأصله من الديانات الهندية خصوصاً الفلسفة البوذية، وانتقل إلى متصوفة المسلمين منهم. ويتضح عند البسطامي بشكل أكبر؛ فهو يعود من مسافات طويلة ليعيد نملة - دخلت زاده أثناء جلوسه تحت الشجرة - إلى مكانها الأصلي[(٢)].

ومن الصوفية المعتنقون لمبدأ الأهمسا الهندي: شيخ الرفاعية أحمد الرفاعي[(٣)]؛ فكان إذا جلست بعوضة على جسمه لا يطيرها وينهى اتباعه عن إيذائها، ويقول: دعوها تشرب من هذا الدم الذي

= للمدرسة الفلسفية الإيلية- ولو أن بارمنيدس هو مؤسسها الحقيقي- وهو من أوائل فلاسفة اليونان القائلين بوحدة الوجود، وإليه تنسب العبارة المشهورة: "الوجود كله واحد". ينظر الملل والنحل: ١/ ٦٤، والموسوعة العربية الميسرة: ١/ ٢٥٩.

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص ٢٨. وفلسفة وحدة الوجود، د. حسن الفاتح: ص ١٦.

(٢) ينظر الفلسفات الهندية، د. علي زيعور: ص ٩٠-٩٢.

(٣) أحمد بن علي بن أحمد الرفاعي الحسيني المغربي الصفوي الفقيه الشافعي، مؤسس الطريقة الرفاعية. ولد في قرية "أم عبيدة" بالبطائح بين واسط والبصرة بالعراق، وبها توفي سنة (٥٧٨هـ) ولم يعقب. ذكر أتباعه في مناقبه أشياء كثيرة لا تصح، ونسبوا إليه كرامات لا تثبت، وأنزلوه منزلة فاقت منازل الأنبياء والرسل، كما أن أتباعه قاموا بأشياء هي إلى السحر أقرب منها للكرامات.، ينظر وفيات الأعيان، لابن خلكان: ١/ ١٧١. وقلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر، محمد أبو الهدى الصيادي الرفاعي.

قسمه الحق لها. وكان إذا جلس على ثوبه جرادة وهو مار في الشمس وجلست على محل الظل ؛ يمكث لها حتى تطير. وكان إذا نام على كمه هرة وجاء وقت الصلاة يقطع كمه من تحتها حتى لا يوقظها، وكان يحرس الكلاب وهي تأكل لئلا يؤذيها أحد، وينهى عن قصع القمل وقتله[(١)]. ووجد مرة كلباً أجرب، أخرجه أهل البلد إلى محل بعيد، فخرج معه إلى البرية، وضرب عليه مظلة واعتنى به. وكان يبتدىء من لقيه بالسلام حتى الأنعام والكلاب. وكان إذا لقي خنزيراً يقول له : أنعم صباحاً[(٢)].

ويدخل تحت هذا الباب : تحريم أكل اللحوم الحيوانية التي أباحها الله لعباده ؛ لأن في ذلك - بزعمهم - أذية للحيوان[(٣)]. وقد أخذت الصوفية هذا الحكم من الهندوسية، والتي ورد في أحد كتبها المقدسة: «إن اللحم لا يتيسر حصوله للإنسان من غير أذية الحيوانات. وأذية الحيوانات تحول دون المرء ونوال النعيم ؛ فعليه إذاً أن يجتنب أكل اللحوم. على المرء أن يجتنب أكل اللحم بتاتاً، ويتحاشاه، ناظراً إلى أصله المكروه، ومعتبراً بما يقاسيه الحيوان من ألم عند ذبحه»[(٤)].

---

(١) تاريخ الإسلام، للذهبي (وفيات ٥٧١-٥٨٠هـ): ص ٢٤٩-٢٥٠. والطبقات الكبرى، للشعراني: ١/ ١٢٢.

(٢) الطبقات الكبرى، للشعراني: ١/ ١٢٢. وهنا وجه طرافة في تخصيص الرفاعي الخنزير بقوله: أنعم صباحا، فذلك قياساً منه على تحية المسلمين للنصارى في عدم بدئهم بالسلام!

(٣) ينظر تلبيس إبليس: ص ٢٥٩.

(٤) "منوسمرتي" كتاب الهندوس المقدس، ترجمة: إحسان حقي: ص ٢٨٢ الفقرتان ٢٨-٤٩. ومن المعلوم أن تحريم أكل اللحم للهنود لا يزال العمل به عند =

هـ- اليوجا الهندية والذكر الصوفي:

اليوجا: فلسفة هندية تقوم على التأمل المطلق، عن طريق وضع معين للجسم؛ مع صمت عميق، والقيام بتمارين محددة يتدرج فيها اليوجي بصبر وزمن طويل حتى يصل إلى الحقيقة بنفسه(١). وأما التشابه بين الذكر الصوفي وذكر الطوائف الهندية فهو كما ذكر القشيري: «المبتدىء في الأحوال يجب أن يسكن حواسه، ولا يتحرك أنفاسه، ولا يحرك بدنه، ولا يحرك جزءاً منه، ولا يردد طرفه ولا شيئاً، ويكون مراعياً لهمته، ولا يحرك البتة جزءاً من نفسه، ولا من بدنه ولا باطنه حتى تبدو الأحوال له بعد طول المراعاة، ثم يجب ألا ينظر إليها ولا إلى ما يبدو له البتة لئلا يحجب عنها، فلا يزال في المزيد منها إن شاء الله تعالى»(٢).

ويبين النابلسي(٣) كيفية الذكر الخفي على طريقة اليوجا الهندية،

= رهبانهم وفي كتبهم المقدسة. وإن سمحوا بأنواع محددة من لحوم الطير، والقليل من السمك في أغراض دينية بحته فقط. ينظر المصدر السابق: ص٢٧١-٢٨٤.

(١) ينظر: فلسفة راجا يوجا؛ لمؤلف أمريكي، ترجمة حسن حسين: ص ٤١، وينظر ما سبق ذكره عن اليوجا، ص ٨٧.

(٢) ترتيب السلوك للقشيري: ص ٤٢.

(٣) عبدالغني بن إسماعيل بن عبدالغني بن إسماعيل بن أحمد بن إبراهيم، الفقيه الحنفي الدمشقي إقامة، المعروف بالنابلسي، شيخ الطائفة النقشبندية في عصره، صاحب المؤلفات الصوفية الكثيرة. ولد في دمشق في الخامس من ذي الحجة، سنة (١٠٥٠هـ)، اشتغل بالعلم من صغره على مشايخ عصره في مختلف الفنون، إلا أن تصوفه غلب عليه، فقلما تجد مؤلفاً له إلا والأثر الصوفي ظاهر فيه. تأثر بابن عربي ودافع عنه كثيراً، وألف رسائل عدة في الدفاع عنه، وإظهار مناقبه ومحاسنه. يقول المرادي في ترجمته: "أدمن المطالعة في كتب الشيخ محيي الدين بن =

فيقول: «أن يجعل الذاكر اللسان ملتصقاً بسقف الفم لصقاً محكماً، ويلصق الشفة العليا بالشفة السفلى، والأسنان العليا بالأسنان السفلى، ويحبس النفس حتى تشبهه حالته حال الميت، ولا يشعر به أحد»[١].

وذكر الشعراني عن سيده البدوي أنه لازم الصمت، وما كان يكلم الناس إلا بالإشارة[٢].

وذكر الشعراني[٣] أيضاً عن سيده عبدالرحمن المجذوب[٤] أنه كان

= عربي وكتب السادة الصوفية كابن سبعين والعفيف التلمساني؛ فعادت عليه بركة أنفاسهم فأتاه الفتح اللدني... صدر له في أول أمره أحوال غريبه وأطوار عجيبة، واستقام في داره مدة سبع سنوات لم يخرج منها، وأسدل شعره، ولم يقلم أظافره، وبقي في حالة عجيبة، وصارت تعتريه السوداء في أوقاته، وصارت الحساد تتكلم فيه بكلام لا يليق به من أنه يترك الصلوات الخمس، وأنه يهجو الناس بشعره.."اهـ. توفي سنة (١١٤٣هـ). ينظر: سلك الدرر، للمرادي: ٣/ ٣٠. وجامع كرامات الأولياء، للنبهاني: ٢/ ١٩٤. ووضع ابن سبطه الشيخ كمال الدين محمد الغزي العامري له ترجمة أسماها: "الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبدالغني النابلسي" مخطوط في مكتبة الملك فهد الوطنية، رقم (١/٤٨٠).

(١) مفتاح المعية في طريق النقشبندية (مخطوط): ق (١٥) أ. وقد أسهب النابلسي في هذا الكتاب: [ق (١٥) أ -(١٦) أ]، في ذكر تفاصيل أخرى لطريقة الذكر الصوفي من حيث الجلوس، والاتجاه... وهي تشبه إلى حد بعيد اليوجا الهندية. وينظر كذلك: الحديقة الندية في الطريقة النقشبندية والبهجة الخالدية، لأبي الفوز محمد أمين زاده (مخطوط): ق (١١٤-١١٨).

(٢) الطبقات الكبرى، للشعراني: ١/ ١٥٥.

(٣) في الطبقات الكبرى: ٢/ ١٢٣، وينظر: الكواكب الدرية: ٣/ ٣٨٨، وإرغام أولياء الشيطان: ص ٤٢٣.

(٤) عبدالرحمن المجذوب، نسب له الشعراني كرامات هي من أمور الغيب الذي لم يطلع الله عليه أحداً من البشر، وبالغ في الثناء عليه. وكان مقعداً آخر عمره. =

ثلاثة أشهر يتكلم، وثلاثة أشهر يسكت.

وملازمة الصمت من العادات البوذية. ويعتبر البسطامي أول من استمد من الفلسفة الهندية -البوذية منها- مصطلح الديانا (أي المراقبة والتأمل) والسمادي (أي الاستغراق أو الفناء)، وهذه آخر درجات الذاكر يفنى فيها ذاته في الذات الإلهية، وبها يترقى السالك حتى يصبح المراقِب والمراقَب واحداً[1].

واتخذت الصلاة عند الصوفية شكل الاتصال الصامت الذي لا ينقطع بالله بزعمهم؛ ومال المتصوفة إلى ترك الصلوات الخمس، على اعتبار أنها مفروضة لعامة الناس الذين لم يحرزوا أي تقدم في المعرفة الروحية العميقة[2].

و- الألفاظ الأجنبية في التصوف:

هناك ألفاظاً لغوية عربية وأعجمية التركيب مأخوذة عن النصرانية بمدلولاتها ومعانيها مثل: لاهوت، ناسوت، رحموت؛ رهبوت ...[3]. قال الزبيدي[4]: «لاهوت: من مولدات الصوفية أخذوها من الكتب

= توفي سنة (٩٤٤هـ) بالقاهرة، ينظر: الطبقات الكبرى للشعراني: ٢/ ١٢٣، وجامع كرامات الأولياء، للنبهاني: ٢/ ١٥٩.

(١) ينظر الصوفية في الإسلام، نيكلسون: ص٥٣. والفلسفة الصوفية، عبدالقادر محمود: ص ٣٠٩-٣١٠.

(٢) ينظر الفكر العربي ومركزه في التاريخ، دي لاسي أوليري: ص ١٧٢-١٧٣.

(٣) ينظر: طبقات الشعراني: ١/ ١٤٢-١٤٣، ومعراج التشوف إلى حقائق التصوف، لابن عجيبة: ص ٣٤ وتاريخ التصوف الإسلامي، عبدالرحمن بدوي: ص ٣٣.

(٤) محمد بن محمد بن محمد بن عبدالرزاق، الشهير بمرتضى الحسيني الزبيدي. أصله من واسط بالعراق. ولد سنة (١١٤٥هـ) في بلجرام بالهند ونشأ بها. واشتغل =

الإسرائيلية. وقد ذكر الواحدي أنهم يقولون لله: لاهوت، وللناس: ناسوت، وهي لغة عبرانية، تكلمت بها العرب قديما»[١].

والقول بالكلمة عند النصارى والتي هي واسطة بين الله والخلق يقابلها عند الصوفية ما يسمونه بالحقيقة المحمدية التي يعنون بها أول تعين للذات الإلهية ومنه تعينت سائر المخلوقات، وعيسى هو الكلمة، ومحمد عند الصوفية هو الكلمة، وهكذا[٢].

يقول ماسينيون: «تسربت الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي، وأخذ سلطانها يزداد باطراد منذ أيام القرامطة القدامى، والرازي الطبيب[٣] إلى عهد ابن سينا؛ وكان نتيجة ذلك أن استحدثت في القرن

= بالعلم من صغره على علماء الهند، وارتحل في طلب العلم، دخل اليمن، وأقام بزبيد مدة طويلة حتى قيل له: الزبيدي. ثم ورد مصر ودرس على علمائها. وكانت وفاته بالطاعون في مصر سنة (١٢٠٥هـ)، ينظر: عجائب الآثار، للجبرتي: ٢/ ١٠٣، والأعلام: ٧/ ٧٠.

(١) تاج العروس، مادة " لوه ": ١٩/ ٩١.

(٢) ينظر: التصوف الإسلامي، زكي مبارك: ١/ ٢١٢-٢١٣.وفي التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: ص ١٥٩. والتصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي: ص ١٠.

(٣) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي. ولد بالري بالقرب من طهران اليوم، أقام ببغداد مدة، إلا أن أكثر إقامته ببلاد العجم. وقد جمع الرازي بين الفلسفة والطب، نسب إليه إنكار النبوات، وأنه ألف رسالة في ذلك بعنوان "مخاريق الأنبياء"، وهذه الرسالة -وإن فقدت- فإن إنكار النبوة نقل عن مصادر قريبة العهد بالرازي، منها مناظرته مع خصمه الداعي الإسماعيلي أبي حاتم الرازي. والرازي يقول بقدماء خمسة، هم أساس الوجود، وهم: الباري، والنفس، والهيولى، والزمان، والمكان. وهو في إنكاره للنبوة ينطلق من مبدأ عقلي بحت؛ لأن العقل في نظره كاف وحده لمعرفة الخير والشر، فليس بحاجة إلى مصدر أعلى يستمد منه =

الرابع الهجري مصطلحات ميتافيزيقية أدق من سابقتها؛ يفهم منها أن الروح والنفوس جواهر غير مادية، وأن ثمة معاني عامة، وسلسلة من العلل الثانية وغير ذلك، وأن هذه المصطلحات اختلطت بالإلهيات المنحولة لأرسطو، وبمثل أفلاطون[(١)]، وفيوضات أفلوطين؛ وقد كان لهذا كله أثر بالغ في تطور التصوف»[(٢)].

ثالثاً - في السلوك وطلب المعرفة:

تأثر المتصوفة بغيرهم من الأمم والشعوب. وسلكوا مسالكهم في طريقة حياتهم، وفي طلبهم للعلم والمعرفة، وبيان ذلك كما يلي :

أ- الحياة في الصوامع والخانقاوات:

الحياة في الصوامع والخانقاوات مقتبسة من المسيحية إلى حد كبير: فقد روى الجامي في نفحات الأنس أن سلطان الرملة- وكان

= المعرفة، وهي حجة البراهمة التي أبطلها الباقلاني في التمهيد، كما أنها حجة فلاسفة الإسلام في تعطيل النبوة. توفي الرازي ببغداد سنة (٣١١هـ). ينظر رسائل الرازي الفلسفية: ص١٩١-٣١٦ (من ضمنها المناظرة بين الرازيين)، وعيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٢/٣٤٣، ومن تاريخ الإلحاد في الإسلام: ص٢٣٠-٢٦٣. ودائرة المعارف الإسلامية: ٩/ ٤٥١-٤٥٦.

(١) أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ق.م) ثاني فلاسفة اليونان شهرة بعد تلميذه أرسطو. ولد بأثينا وعاش بها معظم سنوات حياته التي تجاوزت الثمانين. انصرف إلى التعليم بعد قتل أستاذه سقراط، وأنشأ أكاديمية (مدرسة) للتعليم. استمر يدرس فيها أربعين سنة حتى وفاته. غلب على مؤلفاته أسلوب المحاورة والمحادثة التي توجه فيها أسئلة المعلم ردود المتحاورين. اشتهر بنظريته في المثل التي ترى أن المحسوسات أو الموجودات هي مثال لعالم آخر قائم بذاته كله خير، وأن الإنسان بالتذكر والمعرفة يستطيع أن يصل إلى هذا العالم. يسميه فلاسفة المسلمين: أفلاطون الإلهي. ينظر نزهة الأرواح: ١/١٦٨، وموسوعة الفلسفة، د. بدوي: ١/ ١٥٤.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية، مادة "التصوف" لويس ماسينيون: ص ٣٣٢-٣٣٣.

يهودياً- خرج للصيد يوماً، فبينما هوكذلك إذ رأى رجلين تلاقيا، فتصافحا وتعانقا، وجلسا وأخرجا ما كان عندهما، وأكلا، وتفارقا. فأعجب ذلك اليهودي معاملتهما، فنادى أحدهما- وكان أبا هاشم الصوفي- وسأله عن صاحبه، فقال: لا أعرفه. فقال: أبينك وبينه قرابة؟ قال: لا. فقال: من أين كان؟ قال: لا أعلم. فقال السلطان: فما هذه الألفة والمودة والمؤانسة بينكما؟ قال هذه طريقتنا وعادتنا إذا رأينا أحداً من جنسنا. فقال السلطان: ألك مكانٌ، أو محلٌ حتى تجتمع فيه وتستريح؟ قال: لا. قال: أنا أبني لك بيتاً في الرملة حتى تجتمع فيه. فبنى في الرملة بيتاً وسماه "الخانقاه"[1].

والإسلام لم يعرف إلا المساجد فقط، وأما الخانقاوات والأربطة والصوامع والزاويا فهي بدعة في الدين ما أنزل الله بها من سلطان، فعن أبي أمامة رضي الله عنه قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ في سرية من سراياه، فمر رجل بغار فيه شيء من ماء، فحدث نفسه بأن يقيم في ذلك الغار فيقوته ما كان فيه، ويصيب ما حوله من البقل، ويتخلى عن الدنيا. ثم قال: لو أني أتيت نبي الله ﷺ فذكرت ذلك له، فإن أذن لي فعلت، وإلا لم أفعل، فأتاه فقال: يا نبي الله إني مررت بغار فيه ما يقوتني من الماء والبقل، فحدثتني نفسي بأن أقيم فيه وأتخلى من الدنيا. فقال النبي ﷺ: «إني لم أبعث باليهودية ولا بالنصرانية ولكني بعثت بالحنيفية السمحة. والذي نفس محمد بيده، لغدوة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها، ولمقام أحدكم في الصف خير من صلاته

---

(١) نفحات الأنس: ص٦٧-٦٨.

ستين سنة»[١]. وقال ﷺ : «مقام أحدكم -يعني في سبيل الله- خيرٌ من عبادة أحدكم في أهله ستين سنة»[٢]. وقال ﷺ : «إن الرهبانية لم تكتب علينا»[٣].

ب - تعظيم الرهبان والتتلمذ عليهم:

والمقصود ما يوجد في مراجع التصوف الأصلية من قصص لبعض الصوفية من قصدهم الرهبان، والاختلاف إليهم لتلقي المعرفة، واستماعهم إلى نصائحهم، ودروسهم ومواعظهم، وتتلمذهم عليهم. وما يصاحب ذلك من تقديس وتعظيم لرهبان النصارى ونساكهم، والثناء

---

(١) تلبيس إبليس: ٣٥٣-٣٥٤. والحديث رواه الإمام أحمد: رقم (٢٢٢٩١) ٣٦/ ٦٢٣، من حديث أبي أمامة رضي الله عنه. والحديث بهذا الإسناد ضعيف؛ ولكن ورد معناه في أحاديث أخرى صحيحة، منها حديث عبدالله بن عباس رضي الله عنهما عند أحمد (٤/ ١٦-١٧، رقم: ٢١٠٧) قال: قيل لرسول الله ﷺ: أي الأديان أحب إلى الله؟ قال: "الحنيفية السمحة". وكذلك حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها وعن أبيها، عند الإمام أحمد (٤١/ ٣٤٩، رقم: ٢٤٨٥٥) وفيه: "إني بعثتُ بالحنيفية السمحة" حسن إسناده محقق المسند. وكذلك حديث سهل بن سعد رضي الله عنه عند الإمام أحمد أيضاً (٢٥/ ٣٣٢، رقم: ١٥٥٦٠) وفيه: "غدوة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها" وإسناده صحيح على شرط الشيخين، كما ذكر محقق المسند. كما تشهد له الأحاديث التي ذكرت بعده في المتن

(٢) رواه الإمام أحمد: ١٥/ ٤٧٤، رقم (٩٧٦٢). والترمذي: أبواب فضائل الجهاد (١٧) باب ما جاء في فضل الغدو والروح في سبيل الله، رقم (١٦٥٠) ٣/ ٢٨٥. والحاكم: ٢/ ٦٨، والبيهقي: ٩/ ١٦٠. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. والحديث إسناده حسن كما ذكر محقق المسند.

(٣) رواه الإمام أحمد: ٤٣/ ٧٠-٧١، رقم (٢٥٨٩٣)، ٤٣/ ٣٣٤، رقم (٢٦٣٠٨). وعبدالرزاق في المصنف: ٦/ ١٦٧، رقم (١٠٣٧٥)، وابن حبان: ١/ ١٦٩، رقم (٩)، من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها. قال محقق المسند: "إسناده صحيح، ورجاله ثقات رجال الشيخين".

عليهم، واعتبار ما عندهم من ضلالات غاية الحكمة ومنتهاها، والاقتداء بهم في اعتزال الخلق في الصوامع، وقمم الجبال طلباً للأنس بالحق.

فمن ذلك ما يروى عن عبدالله بن الفرج[١] العابد أنه قال له رجل : يا أبا محمد! هؤلاء الرهبان يتكلمون بالحكمة، وهم أهل كفر وضلالة فمم ذلك ؟ قال : «ميراث الجوع متعت بك، ميراث الجوع متعت بك»[٢].

وعن إبراهيم بن الجنيد[٣] أنه وجد أبياتاً على ظهر كتاب وفيها :

مواعظ رهبان وذكر فِعالهم   وأخبار صدق عن نفوس كوافر
مواعظ تشفينا فنحن نحوزها   وإن كانت الأنباء عن كل كافر
مواعظ بر تورث النفس عبرة   وتتركها ولهاء حول المقابر[٤]

ومما ينسب إلى سهل التستري قوله: «اجتمعت بشخص من أصحاب المسيح عليه السلام في ديار قوم عاد، فسلمت عليه، فرد السلام، فرأيت عليه جبة صوف فيها طراوة، فقال لي: إن لها علي من أيام المسيح. فتعجبت من ذلك. فقال : يا سهل ! إن الأبدان لا تخلق الثياب؛ إنما يخلقها رائحة الذنوب، ومطاعم السحت. فقلت له: فكم

(١) عبدالله بن الفرج، أبو محمد القنطري، أحد العباد، أخذ عن فتح الموصلي وغيره، وروى عنه البرجلاني، وغالب ما كان يتحدث به هو في الوعظ والحكايات، ينظر تاريخ بغداد: ١٠/ ٤١، وصفة الصفوة: ٢/ ٣١٨.

(٢) حلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني: ١٠/ ١٥١.

(٣) إبراهيم بن عبدالله بن الجنيد، الإمام الحافظ، والمحدث المشهور، ولد في بغداد، وسكن سر من رأى وحدث بها، توفي في حدود سنة (٢٧٠هـ) ينظر تاريخ بغداد: ٦/ ١٢٠، وسير أعلام النبلاء: ١٢/ ٦٣١.

(٤) حلية الأولياء، لأبي نعيم الأصفهاني: ١٠/ ١٥١.

لهذه الجبة عليك؟ فقال: لها علي سبعمائة سنة»[(١)].

وهذه القصة مكذوبة على سهل التستري رحمه الله، وإن ثبتت فهي مردودة؛ لأن الله سبحانه يقول: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [الأنبياء: ٣٤]. وقال ﷺ: «أرأيتكم ليلتكم هذه، فإن رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو على ظهر الأرض أحد»[(٢)].

وقال إبراهيم بن أدهم: «تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان، دخلت عليه صومعته فقلت له: يا سمعان منذ كم وأنت في صومعتك هذه؟ فقال: منذ سبعين سنة. قلت: ما طعامك؟ قال: يا حنيفي! وما دعاك إلى هذا؟ قلت: أحببت أن أعلم. قال: في ليلة حمصة. قلت: فمن الذي يهيج من قلبك حتى تكفيك هذه الحمصة؟ قال: ترى الذين بحذائك؟ قلت: نعم. قال إنهم يأتونني في كل سنة يوماً واحداً فيزينون صومعتي، ويطوفون حولها يعظمونني بذلك، وكلما تثاقلت نفسي عن العبادة ذكرتها تلك الساعة، فإذا احتمل جهد سنة لعز ساعة. فاحتمل يا حنيفي جهد ساعة لعز الأبد. قال إبراهيم بن أدهم: فوقر في قلبي المعرفة»[(٣)].

ويقول الرفاعي في أبيات شعرية:

---

(١) الطبقات الكبرى، للشعراني ١/ ٦٧.

(٢) رواه البخاري: كتاب العلم (٤١) باب السمر في العلم، رقم (١١٦) من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما

(٣) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص ١٨٨- ١٨٩. وذكر قريباً منها الهجويري في كشف المحجوب قصة عن إبراهيم الخواص ٢/ ٤٣٩. وذكر ابن الجوزي عن الشبلي شيئا مماثلا، ينظر: التبصرة ١/ ٤٩٧.

تأدَّب بباب الدَّير[(١)] واخلع به النَّعلا وسلم على الرهبان واخْطُط بهم نَعلا
وعظِّم به القسيس إن شئت حظْوةُ وكِّبر به الشَّمَّاس إن شئت أن تعلا[(٢)]

بل جزم بعض الصوفية بصحة مذاهب رهبان النصارى ودياناتهم، فذكر الشعراني عن شيخه الخواص أن بعض أهل الشطح من الصوفية قرروا صحة مذهب رهبان النصارى وصوابه مستدلين بقول النبي ﷺ : «دعوا الرهبان وما انقطعوا إليه»[(٣)]. وأن ذلك «تقرير لهم على ما هم

(١) الدَّير: هو مكان العبادة عند النصارى، في الأماكن النائية البعيدة عن الناس. ويقابله الكنيسة في الأماكن التي يجتمع فيها الناس كالمدن والقرى. والرهبان: جمع راهب والذي ينذر نفسه لعبادة فيعتكف في دير خاص بعيداً عن الناس. والرهبنة ليست خاصة بالنصارى، بل أخذها النصارى عن البوذية والهندوكية. والقسيس (الكاهن أو المطران): من يقوم بأعمال الكنيسة، من وعظ وخطابة. وتعميد ونحوها. والشَّمَّاس: أقل درجة من الكاهن، ويساعده في القيام بأعمال الكنيسة. ينظر مروج الذهب للمسعودي: ١/ ١٠٩، والكليات للكفوي: ص.٤٧٨، ٢٥٠، ٢٤٠ ومعجم الإيمان المسيحي، للأب صبحي العيسوي: ٢٨٦، ٣٩١، ٤٠٥-٤٠٦.

(٢) شرح خمرية ابن الفارض، لابن عجيبة: ص ١٣٩. يقول ابن الوردي في تاريخه (١/ ١٠٥): "البطارقة للنصارى بمنزلة الأئمة أصحاب المذاهب لنا. و (المطارنة) كالقضاة، و(الأساقفة) كالمفتين، و(القسيسون) كالقراء، و (الجاثليق) كإمام الصلاة، و(الشماسة) كالمؤذنين وقومة المساجد " ا.هـ.

(٣) لم أقف على هذا الحديث بهذا اللفظ. ولكن معناه ثابت من حديث ابن عباس عند الإمام أحمد وغيره، ونصه: أن رسول الله ﷺ إذا بعث جيوشه، قال: "اخرجوا باسم الله، قاتلوا من كفر بالله، لا تغدروا ولا تُمثِّلوا، ولا تَغُلُّوا، ولا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع" المسند، حديث رقم (٢٧٢٨) ٤/ ٤٦١. وفي وصية أبي بكر لجيوشه: "ستجدون قوماً حبسوا أنفسهم على الصوامع فدعوهم وما حبسوا أنفسهم" رواه الإمام مالك في الموطأ: ٢/ ٤٤٧، وابن أبي شيبة: ٧/ ٦٥٧، ٤/ ٥٩٤. وعبدالرزاق (٩٣٧٥-٩٣٧٦-٩٣٧٧) والطحاوي في شرح مشكل الآثار: ١٥/ ٤٣٦. والحاكم (٣/ ٧٩-٨٠) والبيهقي في سننه: ٩/ ٨٩-٩٠. وإسناد ابن أبي شيبة (٤/ ٥٩٤) صحيح.

عليه من حيث عموم رسالته ﷺ كما قرر أهل الكتاب على سكنى دار الإسلام بالجزية. قالوا: وهي مسألة خفية جليلة في عموم رسالته ﷺ لا ينتبه لها إلا الغواصون على الدقائق»[(١)].

ويقول ابن عربي: «ثبت عندنا أن النبي ﷺ نهى عن قتل الرهبان الذين اعتزلوا الخلق، وانفردوا بربهم، فقال: "ذروهم وما انقطعوا إليه" فأتى بلفظ مجمل، ولم يأمرنا بأن ندعوهم؛ لعلمه ﷺ أنهم على بينة من ربهم. وقد أُمر الرسول ﷺ بالتبليغ، وأمرنا أن يبلغ الشاهد الغائب، فلولا ما علم رسول ﷺ أن الله يتولى تعليمهم، مثل ما تولى تعليم الخضر وغيره؛ ما كان كلامه هذا ولا قرره على شرع منسوخ عنده في هذه الملة، وهو الصادق في دعواه ﷺ أنه بعث إلى الناس كافة، كما ذكر الله تعالى فيه، فعمت رسالته جميع الخلق»[(٢)].

والحديث إن ثبت؛ فإنه بعيد الدلالة عن المراد، وتقرير النبي ﷺ أهل الكتاب على سكنى دار الإسلام بالجزية لا يلزم منه الحكم بجواز دينهم وصحته؛ وإنما غايته أنهم كفوا المسلمين شرهم، ولم يدعوا إلى دينهم، ولم يظهروا عداوة المسلمين وقتالهم؛ وخضعوا لحكم الإسلام، ولهم أملاك كانت لهم قبل مجيء المسلمين ؛ فأبقاهم النبي ﷺ وأُمروا بدفع الجزية للمسلمين ليحفظوا لهم دمائهم وأموالهم. كما أن من اعتزل في صومعته وكف المسلمين أذاه، فإنه لا يقتل؛ فليس الكفر هو المبيح للقتل.

قال أبو بكر بن العربي: «العلة وهي الكفر، قد اقترن بها شرطها

---

(١) الجواهر والدرر، للشعراني: ص ٨٦.
(٢) الفتوحات المكية: ١/ ٢٨٩.

وهي الأذاية. وأما الراهب إن كان في الكنيسة مع الناس فحكمه حكمهم، وأما إن كان في صومعته فيترك لحديث الصديق: فذرهم وما حبسوا أنفسهم له»[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إنما نهى عن قتل هؤلاء؛ لأنهم منقطعون عن الناس، محبوسون في الصوامع، يسمى أحدهم حبيساً، ولا يعاونون أهل دينهم على أمر فيه ضرر على المسلمين أصلاً، ولا يخالطونهم في دنياهم؛ ولكن يكتفي أحدهم بقدر ما يتبلغ به. فتنازع العلماء في قتلهم، كتنازعهم في قتل من لا يضر المسلمين لا بيده ولا لسانه؛ كالأعمى، والزمن، والشيخ الكبير، ونحوه؛ كالنساء والصبيان. فالجمهور يقولون: لا يقتل إلا من كان من المعاونين لهم على القتال في الجملة؛ وإلا كان كالنساء والصبيان.. وأما الراهب الذي يعاون أهل دينه بيده ولسانه: مثل أن يكون له رأي يرجعون إليه في القتال، أو نوع من التحضيض: فهذا يقتل باتفاق العلماء، إذا قدر عليه، وتؤخذ منه الجزية، وإن كان حبيساً منفرداً في متعبده»[٢].

ولقد بين الصديق رضي الله عنه التفريق بين هذين النوعين من الرهبان في قوله: «إنك ستجد قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله، فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له. وستجد قوماً فحصوا عن أوساط رؤوسهم من الشعر، فاضرب ما فحصوا عنه بالسيف»[٣]. فأراد بالقوم الذين حبسوا أنفسهم- بزعمهم- لله: الرهبان. وأراد بالقوم الذين

(١) القبس شرح موطأ مالك بن أنس، لأبي بكر بن العربي: ٢/ ٥٩٢.
(٢) مجموع الفتاوى: ٢٨/ ٦٦٠.
(٣) سبق تخريجه: ص ٢٥٣.

فحصوا عن أواسط رؤوسهم، القسم الآخر من الرهبان الذين يحرضون على قتال المسلمين، فإن رئاسة النصارى في ذلك الوقت كانت لأهل الدين. فهذه الطائفة جعلت علامة انقطاعها إلى تجهيز شؤون الاستعداد لقتال المسلمين فحص شعر رؤوسهم؛ ليعرفهم أتباعهم، ودهماؤهم، فيقتدوا بأوامرهم[(١)].

ويذكر الشعراني أن الصوفي إبراهيم بن عصيفير[(٢)] : «كان أكثر نومه في الكنيسة. ويقول النصارى لا يسرقون النعال في الكنيسة بخلاف المسلمين.وكان يقول : أنا ما عندي من صوم حقيقة إلا من لا يأكل اللحم الضأني أيام الصوم كالنصارى، وأما المسلمون الذين يأكلون لحم الضأن والدجاج أيام الصوم فصومهم عندي باطل»[(٣)].

وصقل المتصوفة في بلاد المسلمين حقيقة تصوفهم المستمدة من الأديان الأخرى بأذواقهم وكشوفاتهم ؛ ونبذوا القرآن والسنة، وتركوا أتباع السلف الصالح، وجعلوا من هذا نوعاً من الوحي لا يكون بالاكتساب أبداً.

يقول الغزالي : «فابتدأت بتحصيل علمهم (علم الصوفية) من مطالعة كتبهم..، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصّلت ما

---

(١) ينظر كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، محمد الطاهر بن عاشور: ص٢١٦.

(٢) إبراهيم بن عصيفير من مجاذيب الصوفية، أصله من الفيوم من أرض مصر. ورد عنه ألفاظ في تنقص الشريعة، والاستهزاء بأحكامها هي من العظائم المخرجة من الملة، ويعدها الشعراني في طبقاته من الكرامات، توفي سنة (٩٤٢هـ). ينظر الطبقات الكبرى، للشعراني: ١/ ١٢٢، والكواكب السائرة، للغزي: ٢/ ٨٥.

(٣) ينظر: الطبقات الكبرى، للشعراني: ٢/ ١٢٢.والكواكب الدرية، للمناوي: ٣/ ٣١٨.

يمكن أن يُحصَّل من طريقهم بالتعلم والسماع. فظهر لي أن أخصَّ خواصِّهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال، وتبدل الصفات»[(١)].

يقول ابن الجوزي : «وعلى هذا كان أوائل القوم، فلبس عليهم إبليس في أشياء ثم لبس على من بعدهم من تابعيهم، فكلما مضى قرن زاد طمعه في القرن الثاني فزاد في تلبيسه عليهم إلى أن تمكن من المتأخرين غاية التمكن. وكان أصل تلبيسه عليهم أن صدهم عن العلم، وأراهم أن المقصود هو العمل. فلما أطفأ إبليس مصباح العلم عندهم تخبطوا في الظلمات. فمنهم من أراه إبليس أن المقصود من ذلك -أي من التصوف- ترك الدنيا في الجملة، وشبهوا المال بالعقارب، ونسوا أنه -أي المال- خلق للمصالح. وبالغوا في الحمل على النفوس، حتى أنه كان فيهم من لا يضطجع.. ومنهم من خرج به الجوع إلى الخيالات الفاسدة، فادعى عشق الحق، والهيمان فيه، وكأنهم- في حالهم تلك- تخايلوا شخصاً مستحسن الصورة، فهاموا به.. وهؤلاء هم بين الكفر والبدعة. ثم تشعبت بأقوام منهم الطرق؛ ففسدت عقائدهم، فمن هؤلاء من قال بالحلول، ومنهم من قال بالاتحاد، وما زال إبليس يخبطهم بفنون من البدع، حتى جعلوا لأنفسهم سننا»[(٢)].

إذاً : فليس من المستغرب أبداً أن تصدر عن المتصوفة الدعوة إلى وحدة الأديان بالأفعال قبل الأقوال ؛ لأن حقيقة تصوفهم مستمدة من غيرهم من الأديان والمذاهب المختلفة؛ بل إن تصوفهم في شكله

---

(١) المنقذ من الضلال، للغزالي: ص ١٣٠-١٣٢.
(٢) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ٢٠٢-٢٠٣.

النهائي- وعند الغلاة منهم على وجه الخصوص- نتاج للأديان كلها ؛ وترتب على هذا أن أصبح التصوف مرتعاً لدعوى وحدة الأديان في كل عصر تطل فيه علينا هذه الدعوة، ومرتكزاً لها.

ولقد فطن المستشرقون إلى أن حقيقة التصوف قائمة على الخلط بين الأديان وتوحيدها؛ فسعوا إلى نشر التراث الصوفي؛ وخصوصاً تراث غلاة الصوفية أمثال: الحلاج، وابن عربي، وجلال الرومي، وغيرهم(١). فجعلوا من هؤلاء المثل الأعلى للإسلام في نظر غير المسلمين؛ كما جعلوا منهم شهداء التعصب والتطرف؛ فتولد عند الباحثين الغربيين في الأديان أن لا فرق بين الإسلام وغيره من الأديان، وأنها كلها طرق تؤدي إلى الله بحسب المفهوم الصوفي للإسلام.



(١) نشر المستشرق الإنكليزي نيكلسون/ مثنوي الرومي، ومختارات من ديوان شمس تبريز. كما نشر ماسنيون أخبار الحلاج. واهتم الفرنسي الآخر هنري كوربان بنشر تراث السهروردي المقتول. كما أن الأسباني آسين بلاثيوس اهتم بتراث ابن عربي ونشر في ذلك دراسات، وكذلك فعل المجري جولدتسهير، وهكذا...

المبحث الثاني

حقيقة الزهد في الإسلام

لا شك في أن الزهد من الأمور التي حث عليها الشرع، ورغّب فيها. والمراد به الإعراض عن الشيء احتقاراً له ورغبة عنه. وزهد في الدنيا : ترك حلالها مخافة حسابه، وترك حرامها مخافة عقابه[١]. قال الزهري[٢]، وقد سأله أصحابه : ما الزهد؟ فأجاب: «من لم يغلب الحرامُ صبره، ولم يمنع الحلالُ شكره»[٣]، معناه: الصبر عن الحرام والشكر على الحلال، والاعتراف لله به، واستعمال النعمة في الطاعة[٤].

والأساس الذي كان عليه أوائل العباد هو الزهد. فحقيقة الزهد هي : «ترك ما يشغل عن الله سبحانه وتعالى»[٥]، وأصله في القلوب هو

(١) ينظر لسان العرب، لابن منظور: ٣/ ١٩٦، وتاج العروس، للزبيدي: ٤/ ٤٨٠ مادة "زهد".

(٢) محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب، ولد سنة (٥٠هـ) روى عن عبدالله بن عمر وجابر بن عبدالله رضي الله عنهما، حفظ القرآن في ثمانين ليلة، وكان من الأئمة في الحديث. توفي رحمه الله سنة (١٢٤هـ) وهو ابن اثنتين وسبعين سنة، ودفن بالشام. ينظر المعرفة والتاريخ للبسوي: ١/ ٦٢٠. وسير أعلام النبلاء: ٥/ ٣٢٦.

(٣) كتاب فيه معنى الزهد والمقالات وصفة الزاهدين، لأبي سعيد الأعرابي: ص٥٥. وحلية الأولياء: ٣/ ٣٧١

(٤) كتاب فيه معنى الزهد والمقالات وصفة الزاهدين، لأبي سعيد الأعرابي: ص ٥٥.

(٥) الرسالة القشيرية: ١/ ٢٩٥. وينظر: الفوائد، لابن القيم: ص ١٥٣. وطريق الهجرتين: ص٣٨٠ وما بعدها.

«احتقار الدنيا، واستصغارها، والنظر إليها بعين القلة»[١]، والانصراف عن الشيء إلى ما هو خير منه. وشرط المرغوب عنه أن يكون مرغوباً فيه بوجه من الوجوه كمن ترك فضول الدنيا طمعاً في الآخرة، فمن رغب عن شيء ليس مرغوباً فيه، ولا مطلوباً في نفسه؛ لم يسمّ زاهداً. وليس الزهد في ترك المال والاكتساب والانقطاع عن الناس؛ وترك طلب العلم[٢]. والزهد بهذا المعنى: «لم يذمه أحد»[٣]، يقول ابن خلدون: «والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة كان ذلك عاماً في الصحابة والسلف»[٤].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «الزهد النافع المشروع الذي يحبه الله ورسوله هو الزهد فيما لا ينفع في الآخرة، فأما ما ينفع في الآخرة، وما يستعان به على ذلك فالزهد فيه زهد في نوع من عبادة الله وطاعته. والزهد إنما يراد لأنه زهد فيما يضر، أو زهد فيما لا ينفع، فأما الزهد في النافع فجهل وضلال»[٥].

يقول ابن الجوزي: «دخل المتزهدون في طرق لم يسلكها الرسول ﷺ، ولا أصحابه، من إظهار التخشع الزائد في الحد، والتنوق[٦] في تخشين الملبس، وأشياء صار العوام يستحسنونها، وصارت لأقوام

(١) طبقات الصوفية، للسلمي: ص ٢٠٣.
(٢) ينظر مختصر منهاج القاصدين، للمقدسي: ص ٣٤٩.
(٣) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص ٢٠٤.
(٤) مقدمة ابن خلدون: ص ٦١١.
(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ١٠/ ٥١١.
(٦) تَنَوَّق فلان في منطقه وملبسه؛ إذا تَجَوَّد وبالغ في التزيّن. ينظر: لسان العرب، مادة "نوق": ١٠/ ٣٦٢.

كالمعاش يجتنون من أرباحها: تقبيل اليد، وتوفير التوقير، وحراسة الناموس؛ وأكثرهم في خَلْوَته، على غير حالته في جَلْوَته»[(١)].

ويقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قد يسمع العامي ذم الدنيا في القرآن المجيد والأحاديث فيرى أن النجاة تركها ولا يدري ما الدنيا المذمومة فيلبس عليه إبليس: بأنك لا تنجو في الآخرة إلا بترك الدنيا؛ فيخرج على وجهه في الجبال؛ فيبعد عن الجمعة والجماعة والعلم فيصير كالوحش، ويخيل إليه أن هذا هو الزهد الحقيقي»[(٢)].

لقد أدى الابتعاد عن المفهوم الشرعي للزهد للوقوع في البدع التي ذمها الشارع وكلما بعد الناس عن الأصلين الكتاب والسنة؛ زادت البدع ونتج عن كل بدعة لاحقة لسابقتها منكر أشد من الذي قبله؛ ففي الصحيح من حديث أنس بن مالك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «جاء ثلاثة رهط إلى بيوت النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبي ﷺ؛ فلما أخبروا كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ؟ قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر. قال أحدهم: أما أنا فأنا أصلي الليل أبدا. وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر. وقال آخر: وأنا أعتزل النساء، فلا أتزوج أبدا. فجاء النبي ﷺ فقال: أنتم الذين قلتم: كذا وكذا ؟ أما والله إني لأخشاكم لله، وأتقاكم له؛ لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء؛ فمن رغب عن سنتي فليس مني»[(٣)].

---

(١) صيد الخاطر، لابن الجوزي: ص ١١٢.

(٢) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص ١٨٥.

(٣) رواه البخاري: كتاب النكاح (١) باب الترغيب في النكاح، رقم (٥٠٦٣). رواه مسلم: كتاب النكاح(١) باب استحباب النكاح، رقم (١٤٠١) من حديث أنس بن مالك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

ووقعت بدع في عهد الصحابة ليس لها أصل مشروع في الكتاب والسنة، ففي الأثر: أن أناساً في المسجد حلقوا جلوساً ينتظرون الصلاة، في كل حلقة رجل، وفي أيديهم حصا. فيقول: كبروا مائة؛ فيكبرون مائة. فيقول: هللوا مائة؛ فيهللون مائة. ويقول: سبحوا مائة؛ فيسبحون مائة. فعلم بهم عبدالله بن مسعود فأتاهم، وقال لهم: «ما هذا الذي أراكم تصنعون؟ ويحكم يا أمة محمد؛ ما أسرع هلكتكم؛ هؤلاء صحابة نبيكم ﷺ متوافرون، وهذه ثيابه لم تبل، وآنيته لم تكسر، والذي نفسي بيده! إنكم لعلى ملة هي أهدى من ملة محمد أو مفتتحوا باب ضلالة..»[١].

والإسلام أمر بالاعتدال في كل شيء؛ فإن للبدن حقاً على الإنسان كما للروح حق أيضاً والتكليف مبني على القدرة والاستطاعة، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البَقَرَة: ٢٨٦]، وقال جل شأنه وتبارك اسمه: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقال النبي ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[٢].

ولما انقطع عبدالله بن عمرو للعبادة فأكثر من الصيام وترك المنام، قال له رسول الله ﷺ: «يا عبدالله إن لجسدك عليك حقا، وإن لعينك عليك حقا، وإن لزوجك عليك حقا، وإن لزورك[٣] عليك

(١) رواه الدارمي في سننه: المقدمة (٢٣) باب في كراهية أخذ الرأي، رقم(٢١٠) ١/ ٢٨٦، وقال المحقق: إسناده جيد

(٢) سبق تخريجه: ص ٦٧.

(٣) الزور في اللغة: الصدر، وقيل وسط الصدر، وقيل أعلا الصدر، وقيل ملتقى أطراف عظام الصدر حيث اجتمعت (ينظر لسان العرب، مادة "زور": ٤/ ٣٣٣). والمراد أن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما، ذكر استطاعته على ختم القرآن كل ليلة، فقال =

حقا»[١]. ودخل النبي ﷺ المسجد فإذا حبل ممدود بين الساريتين، فقال: «ما هذا الحبل؟ قالوا: هذا حبل لزينب إذا فترت تعلقت به. فقال النبي ﷺ: حلوه. ليصل أحدكم نشاطه فإذا فتر فليرقد»[٢].

وقد جاءت النصوص الشرعية بذم الانقطاع إلى الدنيا وترك الآخرة. والترغيب في الآخرة، وأنها هي خير وأبقى، فمن الأحاديث الواردة في الزهد في الدنيا والترغيب في الدار الآخرة: قول النبي ﷺ: «اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة»[٣]. وقوله ﷺ: «موضعُ سوط في الجنة خير من الدنيا وما فيها»[٤]. وقوله ﷺ: «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل»[٥].

أما محاربة النفس وقهرها على نحو ما يفعله المتصوفة أسوة بمن

= له النبي ﷺ: "إن لزورك عليك حقا". وذكر الحافظ ابن حجر رحمه الله في فتح الباري (٤/ ٢٥٧) معنى آخر هو أن الزور جمع زائر، كركب•جمع راكب، وتجر جمع تاجر، والمراد به الضيف.

(١) رواه البخاري: كتاب الصوم (٥٥) باب حق الجسم في الصوم، رقم (١٩٧٥). ومسلم: كتاب الصوم (٣٥) باب النهي عن صوم الدهر، رقم (١١٥٩)٢/ ٨١٢. من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

(٢) رواه البخاري: كتاب التهجّد (١٨) باب ما يكره من التشديد في العبادة، رقم (١١٥٠)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٣) رواه البخاري: كتاب الرقاق (١) باب ما جاء في الرقاق، رقم٦٤١٤. من حديث سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه.

(٤) رواه البخاري: كتاب الرقاق (٢) باب مثل الدنيا والآخرة، رقم (٦٤١٥). من حديث سهل بن سعد رضي الله عنهما.

(٥) رواه البخاري: كتاب الرقاق (٣) باب قول النبي ﷺ: "كن في الدنيا كأنك غريب"، رقم (٦٤١٦). من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

سبقهم من متصوفة الأديان الأخرى؛ فليس من الإسلام في شيء، ويخالف ما أمر الله به، وبينه للناس سواء كان ذلك في المأكل والمشرب، أو في اللباس، أو في حفظ المال وسبل إنفاقه في الوجوه المشروعة، ونحو ذلك. كما أن الإسلام أمر بأخذ الزينة خصوصاً عند العبادة، وحث على أكل الطيبات من الرزق بتوسط واعتدال وعدم إسراف.

يقول الله سبحانه وتعالى في محكم التنزيل: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ۝٣١ قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ قُلۡ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا خَالِصَةٗ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ۝٣٢﴾ [الأعراف: ٣١-٣٢].

وقال النبي ﷺ للصحابي الذي أراد أن يتصدق بجميع ماله: «أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك»[(١)]. وقاله لآخر وكان عازماً على الصدقة بثلثي ماله: «الثلث والثلث كثير؛ إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»[(٢)].

وعزوف الصوفية عن الزواج، وإيثار العزوبية عليه أمر مخالف

---

(١) متفق عليه من حديث كعب بن مالك رضي الله عنه عند البخاري في كتاب المغازي(٧٩) باب حديث كعب بن مالك، رقم (٤٤١٨). ومسلم: كتاب التوبة (٩) باب توبة كعب بن مالك وصاحبيه، رقم (٢٧٦٩) ٤/ ٢١٢٧.

(٢) رواه البخاري: كتاب الوصايا (٢) باب أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكففوا الناس، رقم (٢٧٤٢) ومسلم: كتاب الوصية (١) باب الوصية بالثلث، رقم (١٦٢٨)٣/ ١٢٥٠. من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

لشرع الله القائل في محكم التنزيل: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١]، وقال ﷺ: «حبب إلي من دنياكم الطيب والنساء، وجعلت قرة عيني الصلاة»(١). وفيه مشابهة لرهبان النصارى الذين انقطعوا للتبتل والعبادة وتركوا الزواج مع أن الله تعالى لم يأمرهم بذلك فبين تعالى أن هذه الرهبانية إنما فعلوها من تلقاء أنفسهم، فقال تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ [الحديد: ٢٧].



(١) رواه الإمام أحمد، رقم (١٢٢٩٣) ١٩/ ٣٠٥. من حديث أنس رضي الله عنه. قال محقق المسند: "إسناده حسن".



الفصل الثاني

وحدة الأديان في ضوء غاية التصوف

وفيه مبحثان:

- ❑ **المبحث الأول:** غاية التصوف.
- ❑ **المبحث الثاني:** وحدة الأديان في ضوء غاية التصوف.

المبحث الأول

غاية التصوف

التصوف عند المتصوفة ليس مذهباً يقوم على أسس معينة ومبادىء واضحة، بل طريقة للوصول إلى الله. والطرق متعددة تعدد الذين يسلكونها، وبعضهم لا يعرف الطريق الذي سلكه الآخر أو المذهب الذي اعتنقه:

فـمـا دَرَى صَـاعِـدٌ بِـمُـنْـحَـدَرٍ ولا الـتَـقَـى ذاهِـبٌ ومُـنْـقَـلِـبُ[1]

وتختلف الغاية من التصوف باختلاف مراحل تطوره، فهناك من الزهاد والسالكين من يقف بتصوفه عند حد الغاية الأخلاقية وهي تهذيب النفس، وتربيتها وحثها على الأخلاق الفاضلة، والبعد بها عن مساوىء الأخلاق وهذا التصوف يتميز بأنه تربوي» وتغلب عليه الصبغة العملية.

وهناك من الصوفية من يسعى بتصوفه لتحقيق غاية أبعد؛ وهي معرفة الله، مستخدماً من أجل ذلك مناهج المعرفة وأدواتها عند الصوفية، ومن بينها الذوق، الكشف، ونحوها.

وثمت قسم آخر من التصوف، وهو ما يعرف بالتصوف الفلسفي، يهدف أصحابه إلى اتخاذ مواقف من الكون محاولين فيها إيجاد تفسير

---

(١) ديوان التلمساني: ١/ ٩٨. وينظر روضة التعريف بالحب الشريف، للسان الدين بن الخطيب: ٢/ ٦٣١-٦٤٠.

له، وتحديد صلته بخالقه، وصلة الإنسان بالله، وهكذا. وترتب على ذلك ظهور نظريات صوفية معينة- كمذاهب وحدة الوجود والحلول والحقيقة المحمدية- للكشف عن هذه الصلات.

ولهذا نجد بعض صوفية الإسلام يقولون : إن عدد الطرق إلى الله بعدد الأنفس[1] تأكيداً منهم على أن الفروق بين البشر- مهما اختلفت دياناتهم- فروق شكلية لا تمنع الاتفاق والالتقاء، ومطابقة تجربة أخرى في ميدان التصوف.

والتصوف في غايته الأسمى عند المتصوفة؛ يرمي إلى الاتصال المباشر بحقيقة الحقائق- والمراد به الله جل وعلا عند الصوفية- ومعرفته حق المعرفة، ويرمي إلى شيء آخر أبعد من هذا الاتصال، وهو السعي للاتحاد مع هذه الحقيقة العليا، والأنس بها، باعتبارها المنبع الفياض بكل ما في الكون من آيات الحق والخير والجمال.

إذاً فالتصوف له غايتان، لا تنفصلان عن بعضهما ؛ الأولى مقدمة للثانية، والأخرى نتيجة لسابقتها.

أولاً - الاتصال المباشر بين العبد والرب :

يتم هذا الاتصال عن طريق الوجدان أو الذوق أو الكشف. ولكي يتحقق الصوفي بهذه الغاية- وهي الوصول إلى الله- عليه قطع سلسلة من المراتب تسمى المقامات، وأن تختلف عليه أحوال هي جماع ما يطلق عليه عند الصوفية أذواق ومواجيد، هي وسائل الصوفي للوصول إلى المعرفة في سبيله للاتصال المباشر مع الله، وهذه المعرفة تأخذ

---

(١) ينظر طبقات الصوفية، للسلمي: ص٤٧٢.

أوضاعاً متعددة كالأنوار الخاطفة تنهال على القلب في أشكال متنوعة كالرؤى في المنام، أو في حال ما بين اليقظة والنوم، وتأخذ شكل بوارق[١]، وسماع الهواتف -وهي الأصوات التي تسمع ولا يعرف مصدرها- وغير ذلك من وسائل الذوق والكشف الصوفي[٢] الذي «إذا صفا بالكلية تظهر العوالم غير المتناهية ويرتفع حجاب الزمان والمكان ويحصل الاطلاع على أخبار الماضي وأحوال المستقبل والخفيات»[٣].

وتكون هذه المعرفة مُعاشة لا متأملة «معرفة بغير وسائط من مقومات أو قضايا أو براهين، إنها معرفة فوق العقل، لا يحوزها أبداً إلا من سلك سبيل التصوف. يغمر صاحبها شعور أن قوى عاليه تغلغلت في كيانه الروحي تأخذ في بدايتها شكل الخواطر ثم تكون واردات وتتطور حتى يشعر بهواتف وأصوات يسمعها، أو يتخيل رؤى خارقة، أو الإحساس بجذبات ومواجيد، وقد تتطور فتصبح أحولاً غير سويّة

---

(١) البوارق والطوارق، والبواده، والقوادح والطوالع، واللوائح ونحوها؛ بمعنى واحد فكلها مبادىء الحال ومقدماته، وتختلف في مدة مكوثها فقط، ومعناها الجامع هو ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة من غير تصنع، إما موجب فرح، وإما موجب ترح. ينظر الرسالة القشيرية: ص٢٢٨-٢٣١. وعوارف المعارف: ص٤٢٤-٤٢٥. ورشح الزلال للكاشاني: ص١٠٦-١٠٩، ومعراج التشوف إلى حقائق التصوف: ص٣٧-٣٨.

(٢) الذوق ما يقذف في قلب الصوفي. والكشف هو الإطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً. والفرق بينهما أن الأول وهبي والثاني كسبي يحصل بالمجاهدة والترقي في مدارج السلوك. ينظر: لطائف الإعلام للقاشاني: ١/ ٤٧١، ٢/ ٣٣٣، وابن عربي، لأسين بلاثيوس: ص٢١٢-٢١٣، والمعجم الصوفي، عبدالمنعم الحفني: ص١٠٠، ٢٠٨.

(٣) ابن عربي، لأسين بلاثيوس: ص ٢١٤.

كأنها نوبات من الهستيريا أو الصرع، يصاحب ذلك غالباً وسائل السماع الصوفي والتي يكون لإيقاعها تأثيراً أشد»(١).

وهذه المعرفة تنعكس في القلب كما تنعكس صورة الأشياء في المرآة، يقول رويم: «المعرفة للعارف مرآة إذا نظر فيها تجلى له مولاه»(٢).

ويقول الغزالي: «أولياء الصوفية يعملون في جلاء القلوب وتطهيرها وتصفيتها، وتصقيلها» ويضرب الغزالي مثلاً عن تباهي أهل الروم وأهل الصين بحسن صناعة النقش، والصور. فاستقر الأمر على عقد مسابقة بينهم، وأُرخي بينهما حجاب يمنع اطلاع كل فريق على آخر. فجمع أهل الروم من الأصباغ والألوان مالا حصر له، وما ليس له مثيل في الجودة. ودخل أهل الصين من دون صبغ ولا لون؛ ولكنهم أقبلوا على جانبهم يجلونه ويصقلونه. ثم رفع الحجاب؛ فإذا جانب أهل الصين تتلألأ منه عجائب الصنائع الرومية مع زيادة إشراق وبريق، إذ صار كالمرآة المجلوة لكثرة الصقل، فزاد الصقل حسن جانبهم؛ فكذلك عناية الأولياء بتطهير القلب وجلائه وتزكيته وصفائه، حتى يتلألأ فيه جلية الحق بنهاية الإشراق»(٣).

فالمعرفة الحقة عند الصوفية لا تحصل إلا بعد رحلة روحية ذات

---

(١) تاريخ التصوف الإسلامي، د.عبدالرحمن بدوي، ص: ٢١. وينظر تاريخ التصوف في الإسلام، قاسم غني: ص٨٢

(٢) الرسالة القشيرية: ٢/ ٦٠٤.

(٣) إحياء علوم الدين، للغزالي: ٣/ ٢٢.

تكوين ثنائي، إذ تتألف من المقامات والأحوال[١]. والسالك «لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر، ما لم يستوف أحكام ذلك المقام»[٢]، وهكذا فإن المريد وبما يشبه المعراج الروحي «يترقى من مقام إلى مقام، إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة، التي هي الغاية المطلوبة للسعادة»[٣].

كما اتخذ الطريق الصوفي للوصول إلى المعرفة عناوين مختلفة مثل: السفر والسلوك والمعراج الروحي؛ لدرجة أن بعض المتصوفة صوروا معراجهم الروحي بصورة أشبه ما تكون بصورة المعراج النبوي؛ حتى أن القارىء لا يجد فرقاً يذكر عند بعضهم بين النبي ﷺ وبين الصوفي في المعراج، وفسروا المعراج النبوي تفسيراً صوفياً، وشرحوا مغازيه الروحية بحسب فهمهم الصوفي. فقالوا بأنه عودة الروح إلى بؤرة الحكمة التي منحت له تلك الليلة، فقد تحررت روحه من قيود الوجود الظاهري وفقدت الحس إلى أقصى الدرجات، وأن قواه الطبيعية قد فنيت. وعبروا عن سعيهم الحثيث لبلوغ عوالم السماء واجتياز طريقها،

---

(١) والفرق بين الحال والمقام: أن الحال عند الصوفية معنى يرد على القلب بمحض الموهبة؛ من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب: كحزن، أو بسط، أو قبض، أو ذوق، أو هيبة، ونحوها. والمقام: إقامة وظائف العبودية بكسب واختيار. أو هو: ما يقيم العبد فيه نفسه بالمجاهدة، والرياضة: من توبة، أو زهد، أو رضا، أو توكل، أو إنابة أو غير ذلك. وسُمي الحال حالاً؛ لتحوله، بينما سُمي المقام مقاماً لثبوته واستقراره. فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب. والأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود. ينظر مقامات الصوفية، للسهروردي المقتول: ص٦٦، وجامع الأصول في الأولياء، للنقشبندي: ٢/١٠٦، ١٥٥-١٥٦، ٣/٢٧. ومعراج التشوف إلى حقائق التصوف: ص٢٢-٢٣.

(٢) الرسالة القشيرية: ١/١٩١.

(٣) مقدمة ابن خلدون: ص ٦١٢.

كما عُرج بالنبي ﷺ إلى السماء[١].

والمعراج الروحي عند الصوفية يكون: «بأن يجعل الولي مغلوباً في حالة حتى يسكر، وعندئذ يغيب عنه سره في الدرجات، ويزين بقرب الحق، وعندما يعود إلى حال الصحو تكون تلك البراهين كلها قد ارتسمت في قلبه، ويحصل له علمها»[٢]. وربما يكون في حالة النوم فيعرج به وهو نائم، هذا الغالب في المعاريج الصوفية، يقول ابن عربي: «الإسراء بنا رؤيا نراها في حال النوم أو الفناء، فإن كانت نوماً فهو الرؤيا والمبشرات، وإن كانت فناء فهو المكاشفات»[٣]، ويقول ابن عربي أيضاً: «أما الأولياء فلهم إسراءات روحانية برزخية، يشاهدون فيها معاني متجسدة في صور محسوسة للخيال، يعطون العلم بما تتضمنه تلك الصور من المعاني، ولهم الإسراء في الأرض وفي الهواء»[٤]. ولم أقف على نص يصرح فيه صاحبه بالعروج الحسي، كما حدث للنبي ﷺ إلا أني لا أستبعد أن يتحدث الصوفية عن مثل هذا فالولي الصوفي يحج إلى مكة ويؤدي فروض الحج كاملة، وهو بين أصحابه في بلده، وتنسج الحكايات في صدق ما يدعيه، وكتب

---

(١) ينظر الرسالة الهادية، للقونوي: ص ١٤٦-١٤٧، ١٥٩-١٦٢. وينظر بعض هذه الصور عند ابن عربي في كتابه: الإسراء إلى مقام الأسرى ". ورسالة الغفران لأبي العلاء المعري. ومنطق الطير للعطار، القسم الثاني منه. وابن قضيب البان في المواقف الإلهية (نشر ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام، عبدالرحمن بدوي). ومعراج سنائي الغزنوي، ضمن يد الشعر لعنايت خان: ص ٨٦-٩٢. وغير ذلك كثير.

(٢) كشف المحجوب للهجويري: ٢/ ٤٧٦-٤٧٧.

(٣) منزل المنازل الفهوانية، لابن عربي: ص ١١٦.

(٤) الفتوحات المكية: ٣/ ٣٣٣.

المناقب والطبقات الصوفية مليئة بمثل هذه الكرامات المزعومة، من ذلك ما ذُكر عن حبيب العجمي أنه «كان يحج من بلاد فارس إلى مكة في الهواء»[(١)]! وما ذُكر عن حبيب العجمي أيضاً أنه: «كان يُرى بالبصرة يوم التروية، ويُرى بعرفة عشية عرفة»[(٢)]!،

يقول الشعراني: «صرح المحققون بأن للأولياء الإسراء الروحاني إلى السماء، بمثابة المنام يراه الإنسان. ولكل منهم مقام معلوم لا يتعداه، وذلك حين يكشف له حجاب المعرفة، فكل مكان كشف له فيه الحجاب: حصل المقصود به، فمنهم من يحصل له ذلك بين السماء والأرض، ومنهم من يحصل له ذلك في سماء الدنيا، ومنهم من ترقى روحه إلى سدرة المنتهى، إلى الكرسي إلى العرش»[(٣)].

ثانياً - الاتحاد بين الصوفي وبين الله:

أما الغاية النهائية التي هي كمال المعرفة فهي أن يدرك الصوفي وحدة العارف والمعروف لا فرق بينهما البتة. فالصوفي يسعى للاتصال بالمطلق أو الوجود الحق الذي يضم كل الموجودات، وهذا على تفاوت في المراتب حتى يصل الصوفي إلى مرتبة الاتحاد العام بحيث لا يبقى ثم إلا هو بزعمه. ومن هنا كان التصوف سُلّماً صاعداً ذا درجات نهايتها عند الذات العلية، وسَفَراً يرقى في معارج حتى ذروة الاتحاد.

---

(١) الكواكب الدرية، للمناوي: ١/ ٢٦٤.

(٢) تاريخ الإسلام (وفيات: ١٢٠-١٤٠هـ: ص٣٩٥)، وتهذيب التهذيب: ٢/ ١٨٩. وينظر فوائح الجمال وفواتح الجلال، نجم الدين كُبرى: ص١٤٩-١٥٠.

(٣) كشف الحجاب والران عن وجه أسئلة الجان، عبدالوهاب الشعراني: ص ٥٥.

والاتحاد هو امتزاج الشيئين واختلاطهما حتى تصير شيئاً واحداً. وينقسم إلى قسمين:

أ- **الاتحاد الخاص**: وهو قول يعقوبية النصارى القائلين: إن اللاهوت والناسوت، اختلطا وامتزجا كاختلاط اللبن بالماء، وهو قول يقول به بعض الغالية المنتسبين إلى الإسلام.

ب- **الاتحاد العام**، وهو قول الملاحدة الذين يزعمون أن الله عين وجود الكائنات، والمحدثات هو عين وجود الخالق ليس غيره ولا سواه، فالله عند هؤلاء هو الوجود المطلق والمعين معاً وهذا القول هو المعبر عنه بوحدة الوجود وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه.

وكلا القسمين هما غاية الصوفية؛ حيث يرى الاتحاديون أن هؤلاء المصطفين يرتفعون بنفوسهم ويسمون بأرواحهم إلى مقام الله تعالى، حتى تفنى فيه أو تتحد به، وأن النفس الجزئية الواصلة يمكن أن تتحد بالنفس الكلية، فتشعر حينئذ بأنها منفذة للإرادة الآلهية فتكون في مقام "كن"، أو "المطاع"(١). فتطيعها العنصريات والأكوان(٢).

---

(١) المطاع: هو القطب رأس الصوفية الذي وصل إلى درجة أن يقول للشيء كن فيكون، وهو الصورة المثالية التي يسمونها الحقيقة المحمدية، أو الروح المحمدي، أو الكلمة الإلهية، وهو قوة كونية يتوقف عليها نظام العالم، وتدبيره والتصرف المطلق فيه وحفظه. ولم أقف على من ذكر هذا اللفظ من الصوفية قبل الغزالي. ينظر: المعجم الصوفي، د. عبدالمنعم الحفني: ص ٢٣٤، مادة "مطاع". ومشكاة الأنوار، للغزالي: مقدمة د.أبو العلاء عفيفي: ص٢٥.

(٢) ينظر فلسفة الأخلاق في الإسلام، محمد يوسف موسى: ص ٢٥٣. والحركة الصوفية في الإسلام، د. محمد علي أبو ريان: ص ١٩٦-١٩٧.

قال التفتازاني[١]: «ومنهم بعض المتصوفة القائلون بأن السالك إذا أمعن في السلوك، وخاض لجة الأصول، فربما يحل الله فيه- تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً- كالنار في الجمرة؛ بحيث لا تمايز، أو يتحد به بحيث لا أثنينية ولا تغاير، وصح أن يقول: هو أنا، وأنا هو»[٢].

ويعد السعي للاتصال بالمطلق السمة المشتركة بين المتصوفة في كل عصر ومن كل دين، ويعبر عنه بالتلاشي أو الذبول أو الذهاب في المطلق (ويقصدون بالمطلق الله تعالى عن ذلك):

فالهندوسية تسعى في حقيقتها إلى اتحاد الشخصية الإنسانية بالشخصية الإلهية[٣]. والإنسان بانصرافه الكلي إلى الله يستطيع الوصول إلى الاتحاد مع الله[٤]، فـ«عندما تختفي كل الرغبات التي تسكن في قلبه، يصبح الإنسان خالداً، وفي هذه الحياة الدنيا يتصل بالبراهمان ويصبح جسده بالنسبة له بعد ذلك كجلد يتخلى عنه الثعبان فوق منمله»[٥]. بحسب زعم هذه الديانة الوثنية.

---

(١) مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني ولد سنة (٧١٢هـ) بخراسان (في إيران حالياً)، تنقل بين مدن خرسان وبلاد ما وراء النهر لطلب العلم، واستقر به المطاف في سمرقند (إحدى مدن أوزبكستان حالياً)، وبها توفي سنة (٧٩١هـ) عن ثمانين سنة. من شيوخه البارزين: عضد الدين الإيجي صاحب المواقف في علم الكلام. ينظر الدرر الكامنة: ٥/ ١١٩، وشذرات الذهب: ٨/ ٥٤٧.

(٢) شرح المقاصد، للتفتازاني: ٤/ ٥٩. وينظر: الملل والنحل: ١/ ٢٢٦، والحاوي للفتاوى، للسيوطي: ٢/ ٢٤٥.

(٣) ينظر فكر الهند، البير شوتيزر: ص ١٥٣.

(٤) المصدر السابق: ص ١٤٠.

(٥) المصدر السابق: ص ٣٩.

وتعتبر التاوية[١] مذهباً صوفياً له أصوله في أزمان ما قبل التاريخ- بحسب ما يرى بعض المؤرخين- ويهدف إلى الاتحاد مع القوة فوق الطبيعة الغامضة، التي تتجلى في الطبيعة[٢]، فيما يعتقدون.

أما المتصوفة المنتسبين للإسلام، فيقول البسطامي: «أدنى صفة العارف أن تجري فيه صفات الحق وجنس الربوبية»[٣]. ويقول أيضاً: «لا أريد من الله إلا الله»[٤]. وقد سأل الحلاج ربه أن يصل إلى درجة يكون الله وحده هو الذي يشكر نفسه بنفسه خلال شفتي الحلاج[٥]. ولما سئل الشبلي: متى يكون العارف بمشهد من الحق؟ أجاب: «إذا

---

(١) التاوية، أو الطاوية: اسم مأخوذ من التاو، أي: الطريق، وهذا هو المعنى الأصلي للكلمة، أما معناها الاصطلاحي فهو: المبدأ الأساسي الذي يحكم، وهي فلسفة تحولت مع مرور الزمن إلى دين، واحتلت مكانة هامة في التاريخ الصيني، ولا تزال، وإن كانت أقل تأثيراً من الكونفوشيوسية. يعتبر "لاو-تسو لي"- عاش في القرن السادس ق.م المؤسس للتاوية، وهو معاصر لكونفوشيوس. تضمنت التاوية رؤى تأملية وميتافيزيقية عن حقيقة الوجود والكون والإنسان. وعالجت هذه القضايا بمنظار صوفي يرتكز على وحدة الوجود، فالتاو في حقيقته حول نفسه إلى كل الأشياء، فجوهر الأشياء والموجودات هو التاو، وهو المصدر الأصلي لكل الموجودات وكل الظواهر. وهي تركز على جانب الفضائل في الواقع العملي، وتدعو إلى مقابلة الشرور بالفضائل، كما أن فيها نزعة جبرية كما هو الحال عند الصوفية. ينظر كتاب "التاو" للاو- تسو لي (مؤسس التاوية) ٣٥-٨١، والفكر الشرقي، د.يونج شوون كيم: ١١٥-١٢٦، وحكمة الصين، هـ. فان براج: ص٣٥-٥٦.

(٢) فكر الهند، ألبير شويتزر: ص١٢٠-١٢١.

(٣) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبدالرحمن بدوي: ص ١٠٢، ١٠٦.

(٤) النور من كلمات أبي طيفور: ص١١١.

(٥) المنحى الشخصي للحلاج، لماسينيون: ص ١١١.

بدا الشاهد، وفنيت الشواهد، وذهبت الحواس، واضمحل الإحساس»[١]. وقال ذو النون المصري[٢]: «معاشرة العارف كمعاشرة الله تعالى»[٣] فلا يبقى ما يحتمل الإشارة إلى نوع من التفرقة. وسئل عبدالرحمن الفارسي[٤] عن كمال المعرفة، فقال: «إذا اجتمعت المتفرقات، واستوت الأحوال والأماكن، وسقطت رؤية التمييز»[٥]. وقال الجنيد-يصف كمال المعرفة في السالك والتي عندها تقع الوحدة الكاملة بين العارف والمعروف-: «العارف لا يحصره حال عن حال، ولا يحجبه منزل عن التنقل في المنازل؛ فهو مع أهل كل مكان بمثل الذي هو فيه، يجد مثل الذي يجدون، وينطق فيها بمعالمها لينتفعوا بها»[٦].

ويقول النابلسي مخاطباً المريد: «إذا نفيت من بالك حضور الأغيار تفرغ قلبك إلى معرفته تعالى فصرت قابلاً لتجلي الحق تعالى فيك فيظهر لك تجلية فيك منك فإنك أثر من آثار تجلية القديم»[٧].

---

(١) اللمع، للطوسي: ص ٥٧.

(٢) أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم، وذو النون لقب، وقيل في اسمه غير ذلك، أصله من النوبة، من قرية من قرى صعيد مصر يقال لها إخميم. أسند أحاديث كثيرة عن مالك بن أنس، والليث بن سعد، وسفيان بن عيينة وغيرهم. توفي بالجيزة، وحمل في مركب إلى الفسطاط، ودفن هناك. وكانت وفاته سنة (٢٤٦هـ). ينظر: طبقات الصوفية: ص١٥. وصفة الصفوة: ٤/ ٣١٥.

(٣) الرسالة القشيرية: ٢/ ٦٠٤.

(٤) لم أجد ترجمته.

(٥) اللمع، للطوسي: ص ٦٢.

(٦) الرسالة القشيرية: ٢/ ٦٠٩

(٧) مفتاح المعية في طريق النقشبندية، عبدالغني النابلسي (مخطوط): ق (٥٤) أب.

ويقول أيضاً: «وخطورة الأغيار في قلب المريد: إنما يكون من رؤية الألوان المتنوعة الكثيرة، والأشكال المختلفة المتعددة، قبل أن تقوى بصيرته في شهود الواحد في الكثرة»[(١)].

وقد كانت عبارات هؤلاء المتصوفة في الاتحاد تظهر في كلامهم عن درجاته وأحواله، فقد أكثروا من الكلام في التفرقة، والجمع، وجمع الجمع: أما التفرقة أو الفرق فهي: الحالة العادية للصوفي قبل أن تنزل به حالة الانجذاب، ويعبرون عنه بقولهم: «الفرق: ما نُسب إليك»[(٢)]. وهو في هذه الحالة إنسان كسائر الناس يرى ويلمس الفرق والتمييز بين الأشياء والمظاهر المختلفة والمتعددة، ولذلك عرَّفوا الفرق بقولهم هي «إشارة إلى خلق بلا حق، وقيل مشاهدة العبودية»[(٣)]. إلا أن الصوفي ينزع إلى التماس الحقيقة عبر تجاوز هذه المظاهر الحسية وتبدأ حالة الشعور بالاتحاد بالدخول في مرحلة الجمع أو المحو كما يعبر عنه البعض، ويصبح السالك عين الخالق في مقام الجمع. ولذلك عرفه الصوفية بأنه: «ما سلب عنك»[(٤)] أو هو: «إشارة إلى حق بلا خلق»[(٥)] مثل قول أبي يزيد البسطامي: «سبحاني»[(٦)] وقول الحلاج: «أنا الحق»[(٧)].

---

(١) مفتاح المعية في طريق النقشبندية، عبدالغني النابلسي (مخطوط): ق (٥٧) أ.
(٢) الرسالة القشيرية: ١/٢٠٧.
(٣) اصطلاحات الصوفية لابن عربي: ص ٢٨٧.
(٤) الرسالة القشيرية: ١/٢٠٧.
(٥) اصطلاحات الصوفية، لابن عربي: ص ٢٨٧.
(٦) تاريخ الإسلام، للذهبي (وفيات ٢٦١-٢٨٠): ص ١١٢.
(٧) ديوان الحلاج: ص ٥٧.

يقول الشبلي عن الاتحاد الذي هو غاية التصوف : «لو كنت أنا معه كنت أنا، ولكني محو فيما هو»، قال القشيري- معقباً على قول الشبلي السابق-: «وغاية همة القوم أن يمحقهم الحق عن شاهدهم، ثم لا يردهم إليهم بعد ما محقهم عنهم»[١]. «لأنهم قد محوا عن كل رسم ومعنى يجدونه بهم، أو يشهدونه من حيث هم، بما استولى عليهم فمحاهم، وعن صفاتهم أفناهم، حتى قام بهم وقام عنهم بما لهم»[٢]. وهذه هي «غاية حقيقة توحيد الموحد للواحد بذهاب هو»[٣]. فلا تعود هناك (أنا) ولا (أنت) ولا حتى إشارة : (هو). ولذا فإن التصوف عند القوم هو : «العصمة عن رؤية الكون»[٤] وهنا يصل الصوفي إلى مرحلة جمع الجمع، وهو «الاستهلاك في الله بالكلية»[٥]، أي ما يعرف بوحدة الوجود. وهو- على قول النابلسي أن «تصير في عين الجمع به عز وجل الذي هو مطلوبك حينئذ وتذهب عنك التفرقة»[٦].

وعندها يكون الاتصال الذي ينتهي إليه الصوفي قائماً على أساس من عدم اعتبار مظاهر التعدد والكثرة في العالم المحسوس وعلى اعتقاد بالحقيقة الإلهية الكونية المطلقة، قاصداً الاتحاد مع هذه الحقيقة، وهو ما يشكل غاية المتصوفة عموماً[٧]. وعند الوصول إلى هذه الغاية لا

---

(١) الرسالة القشيرية: ١/ ٢٧٥.
(٢) رسائل الجنيد، كتاب الفناء: ص ٣٤.
(٣) رسائل الجنيد، كتاب التوحيد: ص ٦٢.
(٤) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٤، عن الشبلي.
(٥) الرسالة القشيرية: ١/ ٢٠٧. واصطلاحات الصوفية لابن عربي: ص ٢٨٧.
(٦) مفتاح المعية في طريق النقشبندية، عبدالغني النابلسي (مخطوط): ق (٣٣) ب.
(٧) لا تزال هذه الغاية -أقصد فكرة الإنسان الإله، والسعي للتشبّه بالإله- =

تبقى كثرة ولا تعدد، ولا يحس المتصوف بغير الحقيقة الكونية الواحدة وهي تظهر عبر التجليات والأنوار الإلهية، وتسقط «الياءات» على حد قول الشلبي. أي لا يقول: بي، ولي، ومني، وإليّ، وعليّ، وفيّ، وعني وهكذا[١]. فلا توجد غير حقيقة واحدة هي حقيقة المطلق. وما الكثرة والتعدد إلا تجليات ومجالٍ للصفات الإلهية، فهي عمليات ظهور وتوكيد لصفات الوجود الإلهي الواحد.

وفي دعاء يورده النابلسي ويحث السالكين والمريدين عليه، يقول النابلسي: «وكن- أي الله تعالى- مقصدي حتى لا أرى غيرك فلا أقصد إلا أنت وتصير الأشياء كلها في بصري وبصيرتي مقدار ما ظهر لي منك عند تجليك علي، وأنت أنت، ولا شيء معك يشاركك في الوجود»[٢].

فالاتحاد هو الغاية التي يهدف إليها الصوفية جميعاً لأنهم يريدون أن يكونوا ربانيين، يقول أبو الحسن الشاذلي[٣]: «كنتُ يوماً جالساً

= من النظريات السائدة في الفلسفة الغربية، ومن أشهر دعاتها الفيلسوف الروسي نيقولا برديائيف (١٨٧٤-١٩٤٨م). ينظر: موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي: ١/ ٣٤١. ومعجم الفلاسفة، جورج طرابيشي: ص ١٥٩.

(١) اللمع، للطوسي: ص ٥٤.

(٢) مفتاح المعية في طريق النقشبندية، عبدالغني النابلسي (مخطوط): ق (٣٩) ب.

(٣) علي بن عبدالله بن عبدالجبار بن يوسف، أبو الحسن الشاذلي، نسبة إلى "شاذلة" من قرى أفريقيا، شيخ الطائفة الشاذلية، الضرير الزاهد، نزيل الإسكندرية. وردت عنه عبارات في التصوف موهمة، منها ادعاء الغيب، تكلف اتباعه في الاعتذار عنها. مات بصحراء عيذاب (في صعيد مصر) في أثناء توجهه للحج سنة (٦٥٦هـ). ينظر: لطائف المنن، لابن عطاء الله السكندري. والمفاخر العلية في المآثر الشاذلية، أحمد بن محمد ابن عياد: ص٥-٤٥.

بين يديه- أي بين يدي شيخه عبدالسلام بن مشيش[١]- وفي حجره ابن له صغير، فخطر ببالي أن أسأله عن اسم الله الأعظم، فقام إليَّ الولدُ ورمى بيده في طَوْقي، وهزني وقال: يا أبا الحسن، أنت أردت أن تسأل الشيخ عن اسم الله الأعظم ! إنما الشأنُ أن تكونَ أنت هو اسمَ الله الأعظم !!؟ .. قال: فتبسم الشيخ وقال: جاوبك فلانٌ عني ..»[٢].

واسم الله الأعظم عند القوم هو "الله"، قال الطوسي: «اسم الله الأعظم هو الله؛ لأنه إذا ذهب عند الألف يبقى "لله" وإن ذهب اللام يبقى "له"، فلم تذهب الإشارة. وإن ذهب عنه اللام الآخر يبقى "هاء" وجميع الأسرار في الهاء؛ لأن معناه: "هو"؛ فيصبح هو المراد من العبارة: "إنما الشأن أن تكون اسم الله الأعظم" هو" إنما الشأن أن تكون الله»[٣].

---

(١) عبدالسلام بن مشيش، وقيل: بشيش (وتعني بلغة البربر: الخادم الخفيف) بن أبي بكر (منصور) بن علي، ولد في جبل العلم بتطوان، وبه توفي مغدوراً سنة (٦٢٥هـ). قتله جماعة بعثهم ساحر مدعي للنبوة يقال له: ابن أبي الطواجن الكتامي. اشتهر بالصلاة المنسوبة إليه (الصلاة المشيشية) وهي ورد أهل الوحدة والاتحاد، ولأهمية هذه الصلاة عند الاتحادية فقد شرحها كثير منهم. ينظر الروض العطر الأنفاس، للشراط: ص٣١٢. طبقات الشاذلية الكبرى، للحسن بن كوهن: ص٥٨.

(٢) درة الأسرار وتحفة الأبرار، لابن الصباغ: ص ٢٩.

(٣) اللمع: ص١٢٥. وينظر كتاب الياء، لابن عربي (ضمن مجموع رسائله) ص: ١٣٧، وفوائح الجمال وفواتح الجلال: ص١٧٦، ٢٢٣-٢٣٠، ٢٤٧-٢٥٢. وشرح الأربعين حديثاً، للقونوي: ٦٩-٧٤. واصطلاحات الصوفية، للقاشاني: ص٥٤. وجامع الأصول في الأولياء، للنقشبندي: ٣/ ١٣-١٤. ولا شك في بطلان ما ذهب إليه الصوفية من أن اسم الله الأعظم ضمير الغائب: "هو" فهذا لا =

وهذا ما ذكره الحلاج من أن السالك «لا يزال يصفو ويرتقي في درجات المصافاة حتى يصفو عن البشرية؛ فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ؛ حل فيه روح الإله الذي حل في عيسى بن مريم، ولم يرد حينئذ شيئاً إلا كان كما أراد، وكان جميع فعله فعل الله تعالى»(١).

ويقول الغزالي: «الانفراد بالوجود هو حقيقة الإلهية؛ إذ ليس مع الله موجود، بل الموجودات كلها كالظل من نور القدرة فلها رتبة التبعية لا رتبة المعية. فليس في الوجود مع الله غيره، وكان الإنسان يشتهي

= يسنده الدليل، ولم يقل به أحد من الأئمة المعتبرين. كما أنه لم يثبت في السنة تحديد اسم بعينه على أنه الاسم الأعظم، فعن أنس بن مالك ﷺ أن رجلاً دعا فقال: "اللهم إني أسألك بأن لك الحمد، لا إله إلا أنت، المنان، بديع السماوات والأرض يا ذا الجلال والإكرام، يا حي يا قيوم"، وفي حديث بريدة الأسلمي قال الرجل (أو آخر): "اللهم إني أسألك بأني أشهد أنك أنت الله، لا إله إلا أنت الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد " فقال النبي ﷺ في الحديثين: " والذي نفسي بيده لقد سأل الله بأسمه الأعظم الذي إذا دعي به أجاب، وإذا سئل به أعطى". رواهما: أبو داود [كتاب الصلاة، رقم (١٤٩٥، ١٤٩٣) ٢/ ١٦٦-١٦٧] والترمذي (باب جامع الدعوات، رقم (٣٥٤٤) ٥/ ٥١٢، ورقم (٣٤٧٥) ٥/ ٤٦٢] وابن حبان [رقم (٨٩٣، ٨٩٢) ٣/ ١٧٤-١٧٥] والحاكم [١/ ٥٠٣-٥٠٤]. ولهذا اختلف العلماء في تحديد الاسم الأعظم، فمنهم من قال: الله، وقال آخرون: الحي القيوم، وذكر آخرون أقوالاً غير ذلك ذكرها ابن حجر في فتح الباري (١١/ ٢٢٧-٢٢٨) كما بسط محمد موسى الروحاني البازي الحديث عن الاسم الأعظم عند الصوفية وعند غيرهم في كتابه: " الكنز الأعظم في تعيين الاسم الأعظم"، ولابن عطاء الله السكندري الصوفي رسالة في هذا الشأن موسومة بالقصد المجرد في معرفة الاسم المفرد، ولأبي سالم محمد بن طلحة النصيبي رسالة مخطوطة موسومة بـ "الدر المنظم في الاسم الأعظم". في مكتبة الملك فهد الوطنية صورة منها تحت رقم (٢٥٠٢). والله أعلم.

(١) الفرق بين الفرق، عبدالقاهر البغدادي: ص ٢٤٨.

ذلك بل في كل نفس أن يقول: ﴿فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النَّازعَات: ٢٤]؛ لكن أظهره فرعون وأخفاه غيره؛ ولكن إن فاته الانفراد بالوجود فيشتهي أن لا يفوته الاستعلاء والاستيلاء على الموجودات كلها ليتصرف فيها على حسب مراده وهو الإلهية»(١).

ويقرر ابن عربي أن الصوفي بالاتحاد مع الله يكون في مقام الألوهية: «لا ينبغي الحسد إلا في معالي الأمور، وأعلى الأمور ما تعرف إلا بأربابها. ورب الأرباب وذو الصفات العلى والأسماء الحسنى هو الله، فيقال: نتشبه به في التخلق بأسمائه، ففعلوا وبالغوا، واجتهدوا إلى أن صاروا يقولون للشيء كن فيكون، وذلك أقصى المراتب التي تمدح الله بها»(٢).

ويؤكد النابلسي بأن هذا هو قول المحققين من مشايخ الصوفية حيث يقول: «قال المشايخ المحققون: الفاني في حضرة شهود الحق تعالى على التحقيق لا يرد. أي لا يرجعه الله تعالى بعد ذلك الفناء إلى أوصافه البشرية التي كان فيها من قبل»(٣).

وخلاصة ما سبق هو أن الاتحاد بالله هو مرمى نظر الصوفية، وكل ما صنفوه من تصانيف، وما سطروه من رسائل، وما تلفظوا به من عبارات وأقوال، وما بدر منهم من أفعال وأحوال، إنما ذلك كله وسائل إلى هذا المقصد الشريف في نظرهم.

ولا شك في أن هذه الغاية باطلة من أساسها؛ فالاتصال مع الله

---

(١) الأربعين في أصول الدين، للغزالي: ص ١٣٤-١٣٥.

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٢/ ١٣٢.

(٣) مفتاح المعية في طريق النقشبندية، عبدالغني النابلسي (مخطوط): ق (٤٤) ب.

سبحانه وتعالى لا يلزم منه اتحاد المخلوق مع الله جل وعلا، فالله بائن عن خلقه فوق السماء مستوي على عرشه. وقد بين لنا تعالى وسائل الاتصال به- إن جاز هذا التعبير- من اتباع الرسول ﷺ، فيما أمرنا به، ونهانا عنه، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾﴾ [آل عِمرَان: ٣١]، ومن إكثار التقرب إلى الله تعالى بالنوافل بعد أداء الفرائض، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال ﷺ: إن الله قال: «من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه؛ فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته»(١). وعن ربيعة بن كعب الأسلمى رضي الله عنه، قال: كنت أبيت مع رسول الله ﷺ فأتيته بوضوئه وحاجته فقال لى: «سل»، فقلت: أسألك مرافقتك فى الجنة. قال: «أوغير ذلك؟» قلت: هو ذاك. قال: «فأعنى على نفسك بكثرة السجود»(٢).

❁❁❁❁❁

(١) أخرجه البخاري: كتاب الرقاق (٣٨) باب التواضع، رقم (٦٥٠٢).
(٢) أخرجه مسلم: كتاب الصلاة (٤٣) باب فضل السجود والحث عليه، رقم (٤٨٨) ٣٥٣/١.

المبحث الثاني

وحدة الأديان في ضوء غاية التصوف

كان الأصل الذي بنى عليه الصوفية معتقدهم في وحدة الأديان في ضوء غاية التصوف هو أن الغاية التي يجب أن يسعى إليها السالك هي الاتصال بالله اتصالاً مباشراً، وفي سبيل هذه الغاية فلا اعتبار أبداً لاختلاف الطرق بين السالكين للوصول إلى هذه الغاية. ولهذا ينظر المتصوفة إلى العقائد المتباينة والمتعددة نظرة مماثلة للدين الإسلامي، وعدم الاهتمام بالصور والظواهر والشكليات. وينزعون إلى ما يسمى بشمول العقيدة ووحدة الأديان.

وحينما يصل الصوفي إلى عالم الحقيقة اللامتناهي حيث النور والصفاء فيما زعموا، فهناك فقط تستوي المتناقضات وتتوحد، وتتلاشى فيه جميع الغايات الشخصية المحدودة.

«فالمتصوف يطمح إلى اتحاد محول للوجود ومبدل لأوصافه، فالحب يجذبه إلى الآخر، والمعرفة تعكس الآخر في قلبه، إنها عملية تواجد ووجد بها يصير الصوفي على غير ما هو عليه: محو أوصافه وتحوله إلى آخر وفي هذا المستوى تنعدم الفوارق التصورية في الديانات وتثبت التجربة الصوفية على كونها شائعة بين الديانات لأنها تظهر قبل كل شيء مجاوزة لكل اعتقاد قطعي ودوجماطيقي[1]، فليست

(١) الدوجماتية (الدوجماطيقية): تقال في مقابل الشكية، وهو مصطلح نصراني كاثوليكي مشتق من كلمة "دوجما" ومعناها: المبدأ ذو الصحة المطلقة،=

التجربة الصوفية إذن نظرية بالمعنى الإغريقي عن الله، إنها ممارسة عملية ابتغاء وجه الله والصوفي لا يتدبر الله ولا يتفكر فيه: إنه يحيا بالله. ويؤدي فناء الذات إلى نسخ كل منطقة معتمة مظلمة في الوجود حتى يتلألأ النور الخالص في صفاء جلي: ويكون تحول أوصاف الصوفي، واتحاده بالله "في حلول رباني" محوا له وإعداماً لوجوده الإنساني»[(١)].

ولأن هدف الصوفي هو الكمال، فهو يريد أن يكون مظهراً للكمال المطلق أي الله، ولما كان الكمال المطلق منبسطاً في كل الأشياء في زعم الصوفي وأن كل شيء مظهر للكمال إلى حد معين، فلهذا يحب كل شيء، ولا يعتبر أي عقيدة خطأ، ويعد اختلاف المذاهب اختلافاً في الألوان والصور، وأن الله في كل العالم، وهو القصد المشترك للجميع. وفي سبيل هذه الغاية فإن المتصوف يرى الحقيقة في كل دين ومذهب، وكلها تؤدي إلى الغاية العليا وهي الاتصال بالله؛ ويعتبر أن هذه الأديان والمذاهب في حكم السلالم في نظر العارفين ينبغي الارتقاء بواسطتها ومتى ما انتهى من صعوده وعروجه؛ فإنه لا تبقى له حاجة في هذه السلالم ويتركها دون أي تعلق أو تعصب أو علاقة. لأنها في حكم الحجاب المسدول أمام طريق البحث عن "الحقيقة المطلقة ". وينبغي على السالك إزاحته وتحرير نفسه من ذلك القيد.

= ويرتبط هذا المصطلح بالإلهام الذي تزعمه الكنيسة لنفسها، والقانون الكنسي الذي ينبغي أن يخضع له، وما نتج عنه من قولهم بعصمة البابا. وأصبحت الدوجماتية وصفاً يطلق على الحركات الشمولية كالشيوعية والفاشية، ينظر المغني الوجيز، منذر الأسعد: ١/ ١٦١، المعجم الفلسفي، مراد وهبه: ص٣٢٩-٣٣٠.

(١) التصوف والمتصوفة، جان شو فلبي: ص١٢٥.

عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير[١]

يقول بندار بن الحسين الشيرازي[٢]: «الصوفية متفقون في الوحدانية في الجملة قولاً، متفرقون في الوصول إليها معاينة ومنازلة، وكل واحد يستحق اسم ما ظهر عليه من حاله»[٣].

ويقول محمد كنسوس التيجاني[٤]: «فاعلموا، أيدكم الله أن طرق المشايخ- رضوان الله عليهم- كلها أبواب مفتوحة إلى حضرة مولانا الكريم، موصلة إلى رضوانه ورحمته، وهي بمنزلة الطرق المحسوسة المؤدية إلى محل واحد، وهي مع ذلك مختلفة في القرب، والبعد والسهولة والصعوبة والأمن والخوف، وغلبة السلامة والعطب»[٥].

وفسر الصوفية الاختلاف بين الملل، أنه نتيجة لتباعد الأزمنة فقط،

---

(١) تزيين الأشواق، لداود الأنطاكي: ٢/ ١٢٩.

(٢) بُنْدَار بن الحسين بن محمد بن المهلب، أبو الحسين الشيرازي، سكن مدينة أَرَّجان (في إيران)، من مشايخ التصوف في علم الحقائق كما يسمونه، كان ذا أموال فأنفقها وتزهد، وكان الشبلي يُكرمه، ويُعظِّم قدره، خدم الشيخ أبا الحسن الأشعري. مات سنة (٣٥٣هـ). ينظر: طبقات الصوفية، للسلمي: ص ٤٦٧، وطبقات الشافعية، للسبكي: ٣/ ٢٢٤.

(٣) طبقات الصوفية، للسلمي: ص ٤٦٩.

(٤) هو أبو عبدالله محمد بن أحمد كنسوس (وأكنسوس، والكنسوسي) القرشي السوسي المراكشي التيجاني، وزير، من الكتاب، من أهل سوس (في المغرب) تعلم بفاس، وولي فيها الوزارة، وديوان الإنشاء في الدولة السجلماسية العلوية في المغرب، ثم عزله المولى عبدالرحمن بن هشام بن محمد الحسني توفي سنة(١٢٩٤هـ) في مراكش. ينظر: كشف الحجاب عمن تلاقى مع الشيخ التيجاني من الأصحاب، أحمد سكيرج: ص ٣٢٩، والأعلام: ٦/ ١٩، ٣/ ٣٤١.

(٥) كشف الحجاب عمن تلاقى مع الشيخ التيجاني من الأصحاب، أحمد سكيرج، ٣٢٩.

وظروف المجتمعات وأحوالها، وطول الطرق؛ وتنوعها مع اتفاقها. فالشرائع- وإن بدت متغايرة في الظاهر- إلا أنه وعلى الرغم من هذا التغاير؛ فإن الغاية متفقة والقصد واحد، وهو وضع الإنسان في اتحاد دائم مع الله، والتوجه إلى السماء دوماً سعياً لهذا الاتحاد، في ذلك إشارة إلى اعتراف ضمني بالأديان كلها لأنها تتوجه إلى السماء. كما أن الاختلاف الظاهري بين الأديان والمذاهب يرجع إلى ذات السالك، لا إلى اختلاف بين الأديان؛ لأن حقيقتها متفقة وغايتها واحدة.

يقول ابن عربي: «وينكرون الذوق؛ لأنهم ما عرفوه من نفوسهم، مع كونهم يعتقدون في نفوسهم أنهم على طريق واحدة، وكذلك هو الأمر، أصحاب الأذواق هم على طريقة واحدة بلا شك، غير أن فيهم البصير والأعمى والأعمش، فلا يقول واحد منهم إلا ما أعطاه حاله، لا ما أعطاه الطريق، ولا ما هو الطريق عليه في نفسه»[١].

يقول عبدالقادر عيسى[٢]: «إن الطريق واحدة في حقيقتها، وإن تعددت المناهج العملية، وتنوعت أساليب السير والسلوك تبعاً للاجتهاد وتبدل المكان والزمان، ولهذا تعددت الطرق الصوفية وهي في ذاتها وحقيقتها وجوهرها طريق واحدة»[٣].

---

(١) الفتوحات المكية، لابن عربي: ٣/ ٢٠٩.

(٢) شيخ الطريقة الشاذلية في هذا العصر، سوري من حلب، أخذ الطريقة عن الشيخ محمد الهاشمي، درَّس في جامع العادلية الكبير، والتف حوله طلبة كثيرون، هاجر إلى الأردن، فالسعودية، واستقر بتركيا، له كتاب واحد هو: "حقائق عن التصوف". توفي سنة (١٤١٢هـ-١٩٩٢م) في استانبول بتركيا، ودفن في مقبرة أبي أيوب الأنصاري. ينظر تتمة الأعلام، محمد خير رمضان يوسف: ١/ ٣١٢، ٢/ ٣٠١.

(٣) حقائق عن التصوف، عبدالقادر عيسى: ص٢٧٢.

ويقول ابن البنا السرقسطي[١]:

مذاهب الناس على اختلاف ومذهب القوم على ائتلاف[٢]

يشرح ابن عجيبة[٣] هذا البيت، فيقول: «مذاهب الصوفية متفقة في المقصد والعمل، وإن اختلفت المسالك؛ فهي راجعة إلى صدق التوجه إلى الله.. فمرجع كلام الصوفية في كل باب لأحوالهم، وإلا فلا تنافي بين أقوالهم لمن تأملها، وذلك خلاف مذهب غيرهم، والوجه فيه أن الحق واحد، وطريقة واحدة، وإن اختلفت مسالكها، فالنهاية واحدة، والذوق واحد، وفي معنى ذلك قال قائلهم:

الطرق شتى وطريق الحق واحدة والسالكون طريق الحق أفراد

ومذهب الصوفية هو الاتفاق في الأصول والفروع، أما لأصول فنهايتهم الشهود والعيان، وهم متفقون فيه لأنه أمر ذوقي لا يختلف»[٤].

---

(١) أبو العباس أحمد بن محمد بن يوسف التيجيبي، المعروف بابن البنا السرقُسطي، نسبة إلى سرقسطة في الأندلس، قال الشيخ زروق: " لم أقف على تاريخ وفاته، ولم يكن مشهوراً بالعلم مع ماله فيه من القدم الراسخ" كانت وفاته بمدينة فاس في المغرب. ينظر: الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، لابن عجيبة: ١/ ٥-٦.

(٢) الفتوحات الإلهية، لابن عجيبة: ١/ ١٠١.

(٣) أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري، المولود سنة (١١٦٠هـ)، من متأخري الصوفية البارزين، وتلميذ ابن عربي البار في المغرب والمستميت دفاعاً عنه، ومن القائلين بوحدة الوجود، وهو كالنابلسي في المشرق وإن تأخر عنه، معاصر لشيخ التيجانية أحمد التيجاني، توفي سنة (١٢٢٤هـ) ودفن ببلدة "أنجرة" بين طنجة وتطوان في المغرب. ينظر طبقات الشاذلية الكبرى: ص١٦١، وشجرة النور الزكية: ص٤٠٠.

(٤) الفتوحات الإلهية، لابن عجيبة: ١/ ١٠٢-١٠٣.

يقول عبدالحليم محمود شيخ الأزهر[١]: «في الناس من يرى أن التصوف مذاهب وفرق وطوائف، ولكن هذا التفكير المنحرف تأتى إلى القائلين به من نظرتهم إلى علم الكلام وإلى الفلسفة؛ ففي علم الكلام أشاعرة ومعتزلة ومشبهة، وفي الفلسفة أرسطيون وأفلاطونيون وديكارتيون.. والنفوس مهيأة لقبول فكرة الطوائف في جميع العلوم النظرية، ولقد خلط الكاتبون بين هذه الدراسات والتصوف، فزعموا أن التصوف مذاهب وفرق وطوائف. ولو أمعنوا النظر، لعرفوا أن التصوف تجربة روحية وليس نظراً عقلياً.. فإن التصوف - وهو تجربة مذهب واحد- لا تعدد فيه. كما أنه لا يستساغ الخلط بين الوسائل والغايات في أي ميدان من الميادين؛ فإنه لا يستساغ الخلط بين طرق التصوف- وهي وسائل- وبين الغاية-وهي التصوف نفسه. فطرق التصوف متعددة مختلفة؛ ولكنها على اختلافها وتعددها، تؤدي إلى هدف واحد وغاية واحدة. التصوف إذن مذهب بصيغة المفرد لا مذاهب بصيغة الجمع»[٢].

---

(١) عبدالحليم محمود، شيخ الأزهر، العالم الصوفي المشهور، ولد سنة (١٣٢٨هـ) في عزبة "أبو أحمد" التابعة لمركز بلبيس في الشرقية. تخرج من القسم العالي في الأزهر، وحصل على الدكتوراة من باريس. تقلد وظائف عدة في مصر حتى انتهى به الأمر شيخاً للأزهر إلى أن توفي، كانت له محاولات جادة لتطبيبق الشريعة الإسلامية في مصر، كما وقف ضد الدعوة إلى تعاون إسلامي مسيحي على حساب الإسلام. كما أن الشيخ غفر الله له كان غارقاً في التصوف مع غلو، وتعظيم لأقطاب التصوف، والذهاب إلى مزاراتهم. توفي سنة (١٣٩٨هـ). ينظر: تتمة الأعلام، محمد خير رمضان يوسف: ١/ ٢٧٠، وصوفيات شيخ الأزهر، عبدالله السبت.

(٢) الكشف عن حقيقة الصوفية، محمود القاسم: ص ١٢-١٣ عن مقدمة شيخ الأزهر عبدالحليم محمود لكتاب التعرف لمذهب أهل التصوف: ص ١٢-١٣.

ويقول مصطفى محمود: «التصوف الإسلامي احتوى بين دفتيه على كل الطرائق بما فيها اليوجا الهندية وغيرها»[(١)].

وليس كل الصوفية يعنون بتعدد الطرق إلى الله: تعدد الأديان والمذاهب؛ بل قد يكون المراد عند بعضهم تنوع الأعمال المشروعة الموافقة للكتاب والسنة: كالصلاة، والحج، والصدقة، وغير ذلك، فهذا حق لا جدال فيه، وهو مراد مبتدعة الزهاد على الأغلب ومن سلك مسلكهم. وقد يراد بتعدد الطرق عند قسم آخر من الصوفية: تعدد الطرق الصوفية، وهذا بلا شك مخالف للكتاب والسنة، فليس هناك إلا طريق واحد هو ما كان عليه النبي محمد ﷺ وصحابته ﷺ، ومن تبعهم بإحسان. وقد يكون المراد بتعدد الطرق إلى الله عند قسم ثالث من الصوفية: هو تعدد الأديان واختلافها الظاهري مع اتفاقها في الباطن، فكل منها طريق لعبادة الله، وكلها صواب في نظر هذه الطائفة من الصوفية.

سئل شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ عمن يقول: الطرق إلى الله عدد أنفاس الخلائق. هل قوله صحيح؟ فأجاب: «إن أراد بذلك الأعمال المشروعة الموافقة للكتاب والسنة: كالصلاة، والصدقة، والجهاد، والذكر، والقراءة وغير ذلك؛ فهذا صحيح. وإن أراد إلى الله طريقاً مخالفاً للكتاب والسنة؛ فهو باطل»[(٢)].

ولكي يتجنب المتصوفة ثورة علماء الأمة عليهم، ووضعهم في موقف المعارضين للعقائد الشرعية؛ وعدم إعطاء من خالفهم ذريعة

---

(١) مغامرة في الصحراء، د. مصطفى محمود: ص ١٠١-١٠٢.
(٢) مجموع الفتاوى: ١٠/ ٤٥٤.

لتكفيرهم واضطهادهم ؛ لجأوا إلى أسلوب غاية في الرمزية والغموض لا يعرف إلا بإشارات لا يفهمها إلا إياهم - والإشارة هي: «ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة، للطافة معناه»[١]. أما الرمز فهو «معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله»[٢]. وقصد المتصوفة باستخدام الرمز والإشارة «الكشف عن معانيها لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرةً منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها»[٣].

يقول الكلاباذي: «للقوم عبارات تفردوا بها، واصطلاحات فيما بينهم، لا يكاد يستعملها غيرهم؛ نخبر ببعض ما يحضر، ونكشف معانيها بقول وجيز؛ وإنما نقصد في ذلك إلى معنى العبارة دون ما تتضمنه العبارة، فإن مضمونها لا يدخل تحت الإشارة فضلاً عن الكشف. وأما كُنْهُ أحوالهم فإن العبارة عنها مقصورة، وهي لأربابها مشهورة»[٤].

ومع كل الحيطة والحذر اللذْين كان عليهما كبار الصوفية في أقوالهم وسلوكهم، نراهم مع ذلك لم يتخلوا عن ذكر عقائدهم بل أشاروا إليها بالرموز والتلويحات والكنايات، وألبسوا ما ظهر منها ثوب الشرع وأرشدوا أهل الطلب والاستعداد بلسان الكتاب والسنة، وكلما

(١) اللمع، للطوسي: ص ٤١٤.
(٢) اللمع، للطوسي: ص ٤١٤.
(٣) الرسالة القشيرية: ١/ ١٨٧. وينظر التعرف لمذهب التصوف، للكلاباذي: ص ١٠٢.
(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص١٣٠. وينظر طبقات الشعراني: ١/ ١٤٤، وشرح خمرية ابن الفارض، لابن عجيبة: ص ١١٤-١١٥.

فاحت رائحة الكفر من عباراتهم؛ زادوا في الغموض والرمز؛ لدرجة تقرب من الطلاسم والألغاز، وقد عبر النفَّري عن هذه الحال بقولته الشهيرة النافذة: «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة» و «العبارة ستر»[(١)].

إذا نطقوا أعجَزْك مرمى رموزهم وإن سكتوا هيهاتَ منك اتصاله[(٢)]

ومن أجل ذلك نعت المتصوفة التصوف بأنه علم إشارة، قال أبو علي الرُّوذْباريّ[(٣)]: «علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي»[(٤)]، ويقول الحلاج: «من لم يقف على إشاراتنا؛ لم ترشده عباراتنا»[(٥)].

ويؤكد النابلسي أن للقوم «اصطلاحات عليها في عباراتهم لا يفهمها غيرهم فلا يجوز أن يفهمها أحدٌ على حسب المعاني اللغوية للإخلال بمقاصدهم، بل يعتقد فيهم خيراً إذا استشكل شيء من ذلك»[(٦)]. ويرجع النابلسي ذلك في زعمه إلى أن «ضرورة التعبير تقتضي

---

(١) المواقف، للنفري: ص ٥١. وكتب الصوفية عموماً لا تخلو من الرموز والألغاز؛ ومن الأمثلة على ذلك مجموعة ساعة الخبر لابن عربي. وغنية أرباب السماع، للجيلي "مخطوط". كما أن إسرافهم في الرمز له سبب آخر، وهم اهتمام بعضهم بالسحر، والتأليف فيه؛ ومن ذلك كتاب عيون الحقائق لعبدالكريم الجيلي " مخطوط" حيث خصص جزءاً منه في السحر والشعوذة والله أعلم.

(٢) اللمع، للطوسي: ص ٤١٤. والبيت لأبي الحسن القناد.

(٣) أحمد بن محمد بن القاسم بن منصور، من أهل بغداد، سكن مصر، وصار شيخها، ومات بها سنة (٣٢٢هـ). صحب الجنيد، والنوري، وأبا حمزة، ومن في طبقتهم، ينظر طبقات الصوفية: ص٣٥٤. تاريخ بغداد: ٣٢٩/١.

(٤) اللمع، للطوسي: ص ٤١٤.

(٥) أخبار الحلاج، رقم (٥٠): ص ٧٥.

(٦) التنبيه من النوم في حكم مواجيد القوم، عبدالغني النابلسي (مخطوط): ق (٩) ب.

الإتيان بالعبارات التي معناها الظاهر غير مراد المتكلم، وهذا معروف بين المحققين؛ فكأنه اصطلاح لهم»[١] كما أن «الحقائق لا تدل عليها العبارات، ولا تسعها الإشارات.. فمن أراد العبارة عنها بحيث يعرفها السامع من كلامه يأتي بعبارات لا تدل عليها، وهو يظن أنه أفادها للسامع بكلامه، وهيهات هيهات أن تعرف الأسرار بالعبارات أو بمعاني الإشارات»[٢].

وهذا تقرير واضح بأن الغموض الصوفي أمر لا مناص منه، وأكبر دليل على هذا كثرة شطحات المتصوفة ولجوء أتباعهم -في تعسف ظاهر، وتكلف بين- إلى مختلف الأساليب لتأويل هذه الشطحات، وحملها على محامل حسنة[٣]، وهو ما عبر عنه أبو العباس أحمد بن عطاء بوضوح في قوله:

إذا أهلُ العبارة ساءلُونا	أجبناهم بأعلام الإشارة
نشير بها فنجعلها غموضا	تُقَصِّر عنه ترجمةُ العبارة
ونشهدها وتشهدنا سروراً	له في كل جارحة إثارة
ترى الأقوال في الأحوال أسرى	كأسر العارفين ذوي الخسارة[٤]

وفي ذلك يقول ابن عربي:

---

(١) الظل الممدود في معنى وحدة الوجود، عبدالغني النابلسي (مخطوط): ق (١) ب.

(٢) الظل الممدود في معنى وحدة الوجود (مخطوط)، عبدالغني النابلسي: ق (٢) أ. وينظر: قطب العارفين في العقائد والتصوف، لأبي قاسم اللجائي: ص ١١٠-١١٢. وخاطرات جمال الدين الأفغاني: ٦/ ١٨١.

(٣) ينظر اللمع، للطوسي: ص ٤٥٣، والصفحات التي تليها.

(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص ١٠٢.

ألا إن الـرمـوز دلـيـل صـدق ... على المعنى المغيب في الفؤاد
وإن الـعـالـمـيـن لـه رمـوز ... وألـغـاز لـيـدعـى بـالـعـبـاد
ولـولا الـلغز كـان الـقـول كـفـرا ... وأدى الـعـالـمـيـن إلـى الـعـنـاد
فـهـم بـالـرمـز قـد حـسـبـوا فـقـالـوا ... بـأهـراق الـدمـاء وبـالـفـسـاد
فـكـيـف بـنـا لـو أن الأمـر يـبـدو ... بـلا سـتـر يـكـون لـه اسـتـنـادي
لـقـام بـنـا الـشـقـاء هـنـا يـقـيـنـا ... وعـنـد الـبـعـث فـي يـوم الـتـنـادي
ولـكـن الـغـفـور أقـام سـتـراً ... ليسعدنا على رغم الأعـادي[1]

والله سبحانه وتعالى بين في كتابه الكريم، وعلى لسان رسوله الأمين، أن الدين الحنيف قد بُيِّنَ بياناً شافياً لا غموض فيه، ولا لبس، وأن الشريعة قد أكملت، وأن الرسول ﷺ قد بلغ جميع ما أنزل إليه من ربه، ومن اعتقد خلاف ذلك فقد كفر، قال الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المَائدة: ٣]، ويقول عز وجل: ﴿بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [النّحل: ٤٤]، ويقول جل من قائل: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا﴾ [النِّسَاء: ١٧٦]. ويقول النبي ﷺ: «تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»[2]، والنصوص في هذا كثيرة.

ولعلم هؤلاء المتصوفة بمخالفتهم للكتاب والسنة؛ لجأوا إلى

---

(١) الفتوحات المكية: ١/ ٢٤٨.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجة في سننه: المقدمة (٦) باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، رقم (٤٣) ١/ ٧٢. من حديث العرباض بن سارية ﷺ. وإسناده حسن كما قال الشيخ الألباني في إرواء الغليل: ٨/ ١٠٧، رقم (٢٤٥٥).

الرموز والإشارات، وإلى الغموض والإبهام خشية قيام أهل الغيرة من الدين عليهم، وخشية وصمهم بالكفر والضلال.

وفي سبيل هذه الغاية فلا اعتبار للثواب والعقاب في نظر الصوفي لأنها في حكم علف الدواب؛ يقول عبدالوهاب الشعراني: «ومعلومٌ أن مقصود القوم القربُ من حضرة الله الخاصة، ومجالسته فيها من غير حجاب. وأما الثواب فحُكْمه حُكْم عَلَف الدواب»(١).

وينظر الصوفي إلى الشريعة أنها نقطة الابتداء، ودرجة من درجات التهذيب وينتهي دورها إذا بلغ الصوفي اليقين ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴿٩٩﴾﴾ [الحِجر: ٩٩] حيث يصل إلى الغاية النهائية وهي كسب المعرفة مباشرة عن طريق الاتحاد بالله «من وصل وصار إلى النظر استغنى عن الخبر، ومن وصل إلى المنظور استغنى عن النظر»(٢) وعندها ينعدم اعتماد الصوفي على الشريعة وأحكامها، بل تشرق العلوم الإلهية الأعلى مرتبة في الكمال على نفس المتأمل دون واسطة «وهذا السبيل المتدرج يؤدي في جوهره إلى الإقرار بأن الصفة الظاهرية للدين لا أهمية لها، بالنسبة للحقيقة المقدسة التي ينبغي الاتجاه نحوها، فتعدد الفرق واختلاف الصيغ الدينية والعبادات والأحكام الشرعية، يفقد كل معنى وقيمة في نفس ذلك الذي يسعى للاتحاد بالذات الإلهية؛ فكل شيء في نظره ليس سوى حجاب يخفي الجوهر، ولا يستطيع أن ينزع هذا الحجاب إلا من يدرك كنه الحقيقة حينما يصل إلى

(١) الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، للشعراني: ص ٢١.
(٢) الطواسين، للحلاج: طاسين الفهم، ص ١٤٧.

العلم بالذات الأزلية الحقة»[١].

«ومهما تظاهر الصوفيون بتقدير الإسلام تقديراً عالياً ؛ فلغالبيتهم نزعة مشتركة إلى محو الحدود التي تفصل بين العقائد والأديان، وعندهم أن هذه العقائد لها نفس القيمة النسبية إزاء الغاية المثلى التي ينبغي الوصول إليها، كما أن هذه الأديان جميعاً تتجرد عن هذه القيمة، إذا لم تنتج المحبة الإلهية، وهذه المحبة هي التي يمكن أن تعتبر مقياساً موحداً ثابتاً لتقدير الأديان»[٢].

فإذا تحقق الصوفي بمعرفة الله وهي في نظرهم المقصد الأسمى الذي قصد إليه الشارع من التكليف؛ فقد أبيح له كل شيء، وقد أدى هذا بكثير منهم إلى الوقوع في نحو من الإباحية والقول برفع التكاليف ؛ استناداً إلى أن الغاية إذا تحققت ؛ استغنى عن الوسيلة، فإذا وصل العبد إلى مقام القرب من الله؛ أصبح في غنى عن مخاطبة الشرع له. وهذا هو عين مذهب الجهمية، حيث قالوا الإيمان أن تعرف الله؛ لذا لا يوجد كفر لأن الناس كلهم يعرفون الله.



(١) العقيدة والشريعة في الإسلام، جولدتسهير: ص ١٥١.
(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام، جولدتسهير: ص ١٥١- ١٥٢.

الفصل الثالث

المحبة الإلهية عند الصوفية تاريخها وحقيقتها ووحدة الأديان فيها ودعوة الصوفية لدين الحب

وفيه أربعة مباحث :

- **المبحث الأول:** نشأة المحبة الإلهية في تاريخ التصوف وبيان حقيقتها.
- **المبحث الثاني:** وحدة الأديان في المحبة الإلهية عند الصوفية.
- **المبحث الثالث:** دعوة أقطاب الصوفية لدين الحب.
- **المبحث الرابع:** محبة الله في ضوء القرآن والسنة.

المبحث الأول

نشأة المحبة الإلهية في تاريخ التصوف وبيان حقيقتها

المطلب الأول

تعريف المحبة عند الصوفية وبيان حقيقتها

المحبة في اللغة:

اسم للحب، وهو ضد البغض، والحُبُّ والحِبُّ : صفاء المودة. مأخوذة من تنضد الأسنان ؛ لأن العرب تقول "حبب الأسنان" دلالة على بياضها وصفائها وتنضدها. وقيل إن المحبة مأخوذة من الحبة - بكسر الحاء- وهي بذور تقع على الأرض في الصحراء وتختفي في التراب، وتبقى هذه البذور على وضعها لا تتغير بتغير الأزمنة، ثم إذا وقع عليها المطر خرج منها النبات أزهى ما يكون. وهكذا الحب حين يسكن القلب فإنه لا يتغير. ومن هذا الباب : حبة القلب : سويداؤه، ويقال ثمرته[(١)].

أما عند الصوفية فالمحبة هي: «محو الإرادات واحتراق جميع الصفات والحاجات»[(٢)]، ومثله من قال: «المحبة أن تمحو أثرك عنك

(١) ينظر لسان العرب، مادة "حبب" : ١/ ٢٨٩-٢٩٦.

(٢) ذكره الطوسي في اللمع (ص ٨٧) والغزالي في الإحياء (٤/ ٣٦٠) عن إبراهيم الخواص. وينظر: درجات المعاملات، لأبي عبدالرحمن السلمي (ضمن مجموعة آثار أبي عبدالرحمن السلمي): ١/ ٤٩٠-٤٩١.

حتى لا يبقى فيك شيء راجع منك إليك»[١]، وقال الجنيد: «المحبة دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب»[٢] وقال الشبلي: «سميت المحبة محبة لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب»[٣] وقال الحلاج: «حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك»[٤] وقال أبو عبدالله النباجي[٥]: «المحبة لذة في المخلوق، واستهلاك في الخالق»، ويبين الكلاباذي المراد بالاستهلاك فيقول: «معنى الاستهلاك: أن لا يبقى لك حظ، ولا يكون لمحبتك علة، ولا تكون قائماً بعلة»[٦]، لفظ: «استهلاك في الخالق» فيه إشارة لوحدة الوجود.

وتعريفات الصوفية للمحبة تدور على محور واحد هو: فناء الإنسان عن نفسه، وعن أوصافه؛ بل وفنائه عن ذاته. كما نلمس نزعة إلى الحلول وإلى وحدة الوجود.

ويصف الصوفية المعرفة بما وصفوا به المحبة؛ مما يفيد أن هذين المصطلحين عند الصوفية بمعنى واحد، ومن الصعوبة التفريق بينهما؛ فمعرفة الله، واستيلاء المعرفة على القلب يتولد عنها المحبة، والمعرفة

---

(١) الإحياء، للغزالي: ٤/ ٣٦٠.
(٢) اللمع، للطوسي: ص ٨٨. والرسالة القشيرية: ٢/ ٦١٥.
(٣) الرسالة القشيرية: ٢/ ٦١٥.
(٤) الرسالة القشيرية: ٢/ ٦١٧.
(٥) سعيد بن بُريد نسبة إلى نباج من قرى البصرة، وله مواعظ ولا يعلم له إسناد. لم أقف على سنة وفاته. ينظر الأنساب، للسمعاني: ١٣/ ٢٤. صفة الصفوة، لابن الجوزي: ٤/ ٢٨١.
(٦) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي: ص ١٢٨.

والمحبة متلازمان، فمن عرف الله أحبه. قال الغزالي ما ملخصه: «إن معرفة الله هي البذرة، ثم يتولد من هذا البذر شجرة المحبة والمعرفة، والمحبة تبع المعرفة بالضرورة»(١). ويصف البسطامي حال العارف بوصف ينطبق تماماً على حال المحب عند الصوفية بقوله: «للخلق أحوال ولا حال للعارف؛ لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره، وغيبت آثاره بآثار غيره»(٢). ويقول الحلاج في نفس المعنى: «علامة العارف أن يكون فارغاً من الدنيا والآخرة»(٣).

وهذه التعاريف للمعرفة - كالمحبة - تدور حول فناء الإنسان بحيث تمّحي رسومه وتنمحق هويته في ذات الله. قال الحلاج:

شرطُ المعارفِ محوُ الكلِّ منك إذا بدا المريدُ بِلحْظٍ غيرِ مُطّلعِ(٤)

فالفناء هو القنطرة التي ينبغي أن يعبر عليها المحب والعارف على السواء. يقول الهروي - وأخذه عنه ابن العريف(٥)- عن المحبة إنها «أول أودية الفناء، والعقبة التي يتحدر منها علىْ منازل المحو، وهي آخر منزل تلتقي فيه مقدمة العامة بساقة الخاصة»(٦).

---

(١) إحياء علوم الدين، للغزالي: ٤/ ٣١٦-٣١٧.
(٢) الرسالة القشيرية: ٢/ ٦٠٣.
(٣) الرسالة القشيرية: ٢/ ٦٠٥.
(٤) ديوان الحلاج: ص ٥٤.
(٥) أحمد بن محمد بن موسى، ابن العريف الصنهاجي، ولد سنة (٤٨١هـ)، من القائلين بوحدة الوجود، ولعل هذا السبب في سعي ابن تاشفين لقتله، ثم تركه. توفي سنة (٥٣٦هـ) في مراكش، قيل إنه دُس له السم في طعامه. ينظر: الصلة لابن بشكوال: ١/ ١٣٦. والتشوف إلى رجال التصوف، لابن الزيات: ص ١١٨.
(٦) منازل السائرين، أبو إسماعيل الهروي: ص٥٢، ومحاسن المجالس، =

ومن درجات المحبة: العشق، وهو : «إفراط المحبة وشدة الميل إلى نوع من الموجودات دون سائر الأنواع، أو إلى شخص دون سائر الأشخاص، أو إلى شيء دون سائر الأشياء» أو«هو هوىً غالبٌ في النفس نحو طبعٍ مشاكلٍ في الجسد، أو نحو صورة مماثلة في الجنس» أو «هو شدة الشوق إلى الاتحاد»[1].

وهذا اللفظ لا يجوز أن يطلق على الله تعالى لأن صفات الله عز وجل توقيفية، تستمد من القرآن والسنة الصحيحة؛ فهو يحب، ولا يقال يعشق. كما أن هذا اللفظ في اللغة لا يكون إلا لما ينكح، لأنه ميل مع الشهوة[2].

وهناك مصطلح ثالث - إلى جانب المحبة والعشق - وهو (الخُلة). والخلة - بحسب ما يرى الصوفية -: «مشتقة من تخلل الشيء (في) الشيء. وسمي الخليل خليلاً لتخلل خليله في قلبه، فوجوده مُستَهْلَكٌ في وجوده. فإذا تكلم (تكلم) فيه، وإذا سكت فهو نصب عينيه على كل حال. وأنشدوا في ذلك :

قد تخللت مسَلك الروح مني ولذا سمي الخليل خليلا
أنت همي وهمتي وحديثي ورقادي إذا أردت مقيلا»[3]

= لابن العريف: ص ٦٩٥ (منشور في مجلة المورد، المجلد التاسع شتاء ١٩٨٠، العدد الرابع). وينظر الرد على أبي الحسن الشاذلي، لابن تيمية: ص٩١.

(١) رسائل إخوان الصفا: ٣/ ٢٢٣-٢٢٤.

(٢) ينظر تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص ٢١١. وفتاوى العز بن عبدالسلام: ص٤٧٨-٤٧٩، وجامع الرسائل لابن تيمية: ٢/ ٢٣٨-٢٤٥. وروضة المحبين لابن القيم: ص ٤٣.

(٣) جامع الأصول في الأولياء، للنقشبندي: ٢/ ٢٩٩. وينظر روضة المحبين، لابن القيم: ص٦٣.

والخلة ثبتت لنبينا محمد ﷺ، كما ثبتت لأبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام، فعن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه عن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ: «ألا إني أبرأ إلى كل خل من خله، ولو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً، إن صاحبكم خليل الله»(١). وفي حديث أنس بن مالك رضي الله عنه في الشفاعة، وفيه: «ولكن عليكم بإبراهيم عليه السلام فإنه خليل الله. فيأتون إبراهيم فيقول لست لها»(٢)

والخلة الثابتة في حق الخليلين: إبراهيم ومحمد عليهما السلام ليست فيما ذهب إليه الصوفية من بدع الفناء والاتحاد؛ بل هي صفاء المودة، والخليل هو الذي ليس في محبته خلل، وسمي الخليل خليلاً؛ لأن الله أحبه واصطفاه، وهذه حال شريفة لا ينالها أحد بكسب ولا اجتهاد. ولاشك أن الخليلين عليهما السلام أشد الخلق محبة لله، لا تشوب محبتهم شائبة، ولا يخالطها شيء من محاب الدنيا(٣) وكذلك سائر الأنبياء عليهم السلام. قال ابن القيم رحمه الله: «وأما الخلة فتوحيد المحبة، فالخليل هو الذي توحد حبه لمحبوبه، وهي رتبة لا تقبل المشاركة، ولهذا اختص بها في العالم الخليلان إبراهيم ومحمد صلوات الله وسلامه عليهما»(٤).

وللحب مسميات كثيرة؛ وهذه المسميات في الحقيقة واحدة،

---

(١) رواه الإمام مسلم: كتاب فضائل الصحابة (١) باب فضائل الصديق رضي الله عنه. رقم (٢٣٨٢) ٤/ ١٨٥٦.

(٢) رواه الإمام مسلم: كتاب الإيمان (٨٤) باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، رقم (١٩٣) ١/ ١٨٢

(٣) ينظر: معاني القرآن للزجاج: ٢/ ١١٢، وتحفة الأحوذي: ١٠/ ١٣٨.

(٤) روضة المحبين: ص٦٣.

تتطور وتتدرج. وفي كل مرحلة من مراحل تدرجها تتخذ اسماً: الحب، الهوى، العشق... وهكذا.

ويعد الحب - عند الصوفية - في الأحوال بل هو أساسها؛ وهو في الأحوال كالتوبة في المقامات «فمن صحت توبته على الكمال تحقق بسائر المقامات من الزهد والرضا والتوكل..، ومن صحت محبته تحقق بسائر الأحوال من الفناء والبقاء والصحو والمحو وغير ذلك»[1].



(١) عوارف المعارف، للسهروردي: ص ٤٥٥.

المطلب الثاني

نظرية الحب الإلهي في تاريخ التصوف

ظهرت فكرة الحب الفعال في أخلاق الهند الشعبية في عصر قديم، يظهر ذلك في كتب الهند القديمة وبخاصة في الأمثال الأخلاقية التي يتضمنها الكورال -والكورال مجموعة شعرية مؤلفة من (١٣٣٠) مقطعاً شعرياً، مكتوبة بلغة التامول[١] ومنسوبة إلى أحد شعرائهم - وخلاصة القصيدة يمجد الشاعر المحبة الأرضية، لكن بعض المقاطع الشعرية كناية عن حب تتحد فيه النفس بالله[٢].

ولا تزال فكرة الحب الأسمى الذي يوحد الشعوب فوق كل المعتقدات دارجة في الفكر الهندي المعاصر، فهذا غاندي يرى " أنه ليس ثمة إله غير الحقيقة .. وأن الوسيلة الوحيدة لإدراك الحقيقة هي الأهيمسا (الحب) .. وأن رؤية الحقيقة كاملة لا يمكن أن تتم إلا بعد تحقيق الأهيمسا (الحب) تحقيقاً كاملاً»[٣]. ويؤكد أنه أدرك من خلال مطالعته لكتب الأديان المختلفة، ومقابلته لمخالفين له في العقيدة: «إمكانيات الحب الشامل اللانهائية»[٤]

---

(١) التامول أو التاميل: شعب وثني يدين بالبوذية وبعضه بالهندوسية، يقطن في جنوب الهند، وتعيش أقلية منه في سريلانكا، وفيهم مسلمون، ويبلغ عدد من يتكلم اللغة التاميلية (٣٥) مليون نسمة. ينظر: الموسوعة العربية العالمية: ١٢/٢٤٨، وموسوعة المورد العربية: ١/٢٩٢، ٦١٨.

(٢) ينظر فكر الهند، ألبير شويتزر: ص ١٧١-١٧٣.

(٣) قصة تجاربي مع الحقيقة، المهاتما غاندي: ص ٥٧٦.

(٤) قصة تجاربي مع الحقيقة، المهاتما غاندي: ص ١٩٠.

والشريعة النصرانية الجديدة التي أتى بها الإنجيل؛ هي عند النصارى شريعة المحبة[(١)].

والمحبة وحدها كافية للخلاص[(٢)] عند النصارى. ومن المعروف أن فكرة الحب تشكل أساساً هاماً للدين المسيحي؛ لأنها تستخدم لتفسير قضية الصلب والفداء. وتزعم النصرانية أن المسيح صلب فداءً للبشر بسبب خطيئة أبيهم آدم، وحباً منه للإنسانية. وكانت ثمرة هذه المحبة أن

---

(١) معجم الإيمان المسيحي، جمع الأب صبحي حموي اليسوعي، ص ٤٤١.

(٢) الخلاص (Saluation) يراد به في العهد القديم: النجاة من الشر أو الخطر. أما في العهد الجديد فيعني: إنقاذ الخُطاة بالإيمان بالمسيح. وينطوي تحت معنى الخلاص في العهد الجديد: غفران الخطيئة والخلاص من ربقتها ونتائجها.وارتباط المحبة بالخلاص من باب أن من صفات الله " المحبة"، ومحبة الله ظهرت في تدبيره طريق الخلاص للعالم، لأن العالم من عهد سقوط آدم في الخطيئة، وهبوطه هو وبنيه إلى الدنيا، مبتعد عن الله بسبب تلك الخطيئة؛ ولكن الله من فرط محبته وفيض نعمته رأى أن يقرب إليه بعد هذا الابتعاد؛ فأرسل لهذه الغاية ابنه الوحيد إلى العالم؛ ليخلص العالم؛ لهذا كان المسيح هو الذي يخلص العالم من خطاياه، وأولها خطيئة أبيهم آدم. يقول بولس: " أرسل الله ابنه ... ليفتدي الذين تحت الناموس " [الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل غلاطية، الإصحاح (٤): ٤-٥]. وجاء في إنجيل يوحنا: "لم يرسل الله ابنه إلى العالم ليدين العالم؛ بل ليخلص به العالم" [الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل يوحنا، الإصحاح (٣): ١٧]. وينظر رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الأول: ٥-٧]. وقاموس الكتاب المقدس، مادة "خلاص": ص ٣٤٤، ومحاضرات في النصرانية، للشيخ محمد أبو زهرة: ص ١٢٩-١٣٠.وهي بلا شك من العقائد الوثنية التي استمدتها النصرانية من البوذية، ومن عدل الله سبحانه وتعالى أن لا يؤاخذ أقواماً بأفعال آخرين، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]. وقال تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

أُلّه المسيح، وأظلّت النصرانية - تحت عباءة المحبة- مختلف الاعتقادات الوثنية. ووقع النصارى في مختلف المنكرات والكبائر؛ لأن المغفرة قد حصلت والفداء قد تم، والجنة قد ضمنت بزعمهم.

يقول بولس: «إن كنت أتكلم بألسنة الناس والملائكة ولكن ليس لي محبةٌ؛ فقد صرت نحاساً يطنُّ أو صنجا يرن. وإن كانت لي نبوة، وأعلم جميع الأسرار وكل علم، وإن كان لي كل الإيمان حتى أنقل الجبال؛ ولكن ليس لي محبةٌ فلست شيئاً. وإن اطعمت كل أموالي، وإن سلمت جسدي حتى احترق؛ ولكن ليس لي محبةٌ فلا انتفع بشيء.. المحبة لا تسقط أبداً، وأما النبوات فستبطل»(١).

ومن الآثار التي تركتها النصرانية قصة ترويها الصوفية، وهي أن المسيح عليه السلام مر بثلاثة قد نحلت أجسامهم واصفرت وجوههم، فقال: «ما أتى بكم إلى هنا؟» فأجابوا: «خوفا من النار»، فرد عليهم: «إنكم لتخافون شيئاً مخلوقاً، وخليق بالله أن يخلص مرع يخشاه»، ثم مر بثلاثة آخرين أشد ضعفاً من الأولين وأكثر اصفراراً، وسألهم ما سأل السابقين فأجابوا: «شوقاً إلى الجنة»، فرد عليهم: «رغبتم في شيء مخلوق وجدير بالله أن يمن على من يرجوه». وأخيراً مر بثلاثة في غاية النحول والاصفرار وسألهم ما سأل الفريقين فأجابوا: «محبة في الله» فهتف المسيح: «أنتم أقرب الناس إلى الله»(٢).

---

(١) الكتاب المقدس عند النصارى: رسالة بولس الأول إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٣(١-٨).

(٢) القصة في قوت القلوب، للمكي: ٢/ ١١٠-١١١ دار صادر، وحلية الأولياء، لأبي نعيم: ١٠/ ٧-٨ وإحياء علوم الدين، للغزالي: ٤/ ٢٩٥.

وهذا الأثر كذب على المسيح عليه السلام؛ لأن الله سبحانه وتعالى حكى عن المسيح قوله: ﴿وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ۝٧٢﴾ [المائدة: ٧٢]. فأقرب الناس إلى الله تعالى: من عبده حق عبادته؛ لأنها المرادة من الخلق، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، والمحبة تابعة للعبادة؛ لأن من يعبد الله هو محب لله، كما أن الجنة هي ثمرة لتلك العبادة المتضمنة للمحبة.

وتسمية النصرانية بأنها (دين المحبة) - وإن اشتهرت هذه التسمية بين النصارى- دعوة مبطنة لانتقاص الإسلام، فكأن الإسلام هو دين الكراهية، وهذا غير صحيح؛ فالمحبة الحقيقية هي المرتبطة بطاعة الله سبحانه وتعالى- كما سيأتي بيانه- على أن في الإنجيل ما يناقض وصف النصرانية بأنها دين المحبة، يقول المسيح عليه السلام: «لا تظنوا أني جئت لألقي سلاماً على الأرض، ما حئت لألقي سلاماً بل سيفاً. فإني جئت لأفرق الإنسان ضد أبيه، والإبنة ضد أمها، والكنة ضد حماتها»[1]. ويقول عليه السلام: «إن كان أحد يأتي إليّ؛ ولا يبغض أباه وأمه، وامرأته وأولاده، وإخوته وأخواته، حتى نفسه أيضاً؛ فلا يقدر أن يكون لي تلميذاً»[2]. ويقول عليه السلام: «جئت لألقي ناراً على الأرض، أتظنون أني جئت لأعطي سلاماً»[3].

---

(١) إنجيل متى، الإصحاح العاشر: ٣٤، ٣٥.
(٢) إنجيل لوقا، الإصحاح الرابع عشر: ٢٦.
(٣) إنجيل لوقا، الإصحاح الثاني عشر: ٤٩، ٥١.

ونجد نزعة الحب عند الرافضة- وإن كانت مخصوصة بآل البيت بزعهم، ويصل بهم هذا الحب إلى إسقاط التكاليف. فمما ينقله الرافضة عن أبي جعفر أنه قال: «هل الدين إلا الحب»[(١)].

فالحب عندهم هو الدين، لا الصلاة ولا الزكاة ولا الحج ولا غير ذلك من العبادات التي أمرنا الله بها. ولا النهي عن المنكر، ولا الأمر بالمعروف ولا تجنب الفحشاء والبغي، ولا غير ذلك من أمور الدين المعلومة من الدين بالضرورة. والحب المراد هنا هو حب آل البيت، فينقلون فيما ينقلون عن أبي جعفر محمد الباقر أنه قال: : «حبنا إيمان، وبغضنا كفر»[(٢)]. ولذلك من أحب آل البيت، فقد وجبت له الجنة، حتى وإن كان عاصياً، ومن أبغضهم وجبت له النار حتى وإن كان صالحاً، ومما يروونه عن جعفر الصادق أنه قال: «المؤمنون بعليّ هم الخالدون في الجنة، وإن كانوا في أعمالهم مسيئة»[(٣)]، و«حب علي حسنة لا تضر معها سيئة، وبغضه معصية لا تنفع معها حسنة»[(٤)]. فطاعة الله ليست بطاعة، ومعصية الله ليست بمعصية عند الرافضة، مادم العبد محباً لعلي رضي الله عنه. ولم يقولوا مثل هذا في حق الرسول محمد ﷺ، ويكذبون على النبي ﷺ أنه قال لعلي رضي الله عنه: «من أحبك كان مع النبيين في درجتهم يوم القيامة، ومن يبغضك فلا يبالي مات يهودياً أو نصرانياً»[(٥)].

---

(١) كتاب الروضة من الكافي للكليني، باب وصية النبي لأمير المؤمنين: ٨/ ٨٠.
(٢) الأصول من الكافي: ١/ ١٨٨.
(٣) الشيعة والتشيع، إحسان إلهي ظهير: ص٣٣٨، عن تفسير العياشي: ١/ ١٣٩.
(٤) الشيعة والتشيع، إحسان إلهي ظهير: ص٣٣٨-٣٣٩ عن منهج الصادقين: ٨/ ١١٠.
(٥) الشيعة والتشيع، إحسان إلهي ظهير: ص٣٣٨ عن عيون أخبار الرضا: ٢/ ٥٨.

وارتباط الحب بمفهومه الواسع بالتصوف أمر ظاهر عند كثير من الصوفية لدرجة أنه يقال: «التصوف دعوة الحب»[(١)].

أما بالنسبة لظهور المحبة الإلهية عند المتصوفة؛ فبادىء ذي بدء تطور الزهد إلى حب الله وحده لا طمعاً في جنته ولا خوفاً من عقابه، ثم تطور الحب إلى الفناء ثم الحلول فالاتحاد فوحدة الوجود.

فالزهد - المرغب فيه شرعاً - كان منتشراً عهد الصحابة والتابعين أسوة بفعل الرسول ﷺ وبقوله ؛ إلا أن هذا الزهد بدأ يأخذ طابعاً آخر عند المبتدعة، ومن كان حديث عهد بالإسلام مع منتصف القرن الثاني للهجرة، فيتجه هذا الزهد وجهة أخرى لا يأخذ في اعتباره الخوف من عقاب الله تعالى، أو الطمع في ثوابه؛ وإنما هو حبّ لا يقصد به إلا مطالعة وجهه الكريم، والاستمتاع بجماله الأزلي بحسب تعبير القوم فكان ما يسمى بنظرية الحب الإلهي.

ولقد ظهرت بوادر الحب الإلهي في مدرسة البصْرة على يد جماعة من الزهاد. ومن هؤلاء رابعة العدوية، ورياح بن عمرو القيسي[(٢)]، وحيان الجريري[(٣)]، وحبيب العجمي[(٤)] وهؤلاء أسماهم الحافظ أبو

---

(١) أبجدية التصوف الإسلامي، للصوفي المعاصر: محمد زكي إبراهيم: ص ١٤٥.

(٢) رياح بن عمرو القيسي العابد، بصري زاهد. سمع مالك بن دينار وطائفة، وهو قليل الحديث. قال أبو زرعة: صدوق. وقال الذهبي: من زهاد المبتدعة. ينظر: صفة الصفوة: ٣/ ٣٦٧، وميزان الاعتدال: ٢/ ٦١، والحلية: ٦/ ١٩٢.

(٣) حيَّان بن عمير الجريري، أبو العلاء البصري التابعي، ثقة قليل الحديث، روى له مسلم وأبو داود والنسائي حديثاً واحداً في الكسوف،مات بين التسعين والمائة. ينظر طبقات ابن سعد: ٧/ ١٨٩. وتهذيب التهذيب: ٣/ ٦٧-٦٨.

(٤) حبيب بن عيسى بن محمد العجمي الفارسي. كان من التجار إلا أنه ترك ذلك =

داود صاحب السنن وقد سئل عنهم : بالزنادقة[١]، ووصف بعضَهم الذهبُّي وابنُ حجر بأنهم من زهاد المبتدعة[٢]؛ وقد أطلق هذا الاسم أيضاً على عبدالواحد بن زيد[٣] والذي جعل من المحبة الغاية النهائية للعبادة؛ ويروي في ذلك حديثاً قدسياً يسنده، وفيه يقول الله تعالى: «إذا كان الغالب على عبدي الاشتغال بي جعلت نعيمه ولذته في ذكري، فإذا جعلت نعيمه ولذته في ذكري؛ عشقني وعشقته؛ فإذا عشقني وعشقته رفعت الحجاب فيما بيني وبينه»[٤]، وعبدك الصوفي[٥]، ومثل

= كله، وتزهد. روى عن الحسن وطبقته، وعنه حماد بن سلمة وجماعة. ماله حديث يرجع إليه، وغالب ما عنده حكايات، توفي سنة (١١٩هـ). ينظر مشاهير علماء الأمصار: ص١٥٢، ميزان الاعتدال: ١/ ٤٥٧، وطبقات الأولياء: ص١٨٢.

(١) ميزان الاعتدال: ٢/ ٦٢. ولسان الميزان: ٢/ ٤٦٩.

(٢) ينظر ميزان الاعتدال: ٢/ ٦٢. ولسان الميزان: ٢/ ٤٦٩.

(٣) عبدالواحد بن زيد أبو عبيدة البصري، شيخ الصوفية في البصرة. ترك حديثه البخاري والنسائي وابن حبان، وغيرهم. قال الجوزجاني عنه سيء المذهب ليس من معادن الصدق. نُسب إليه القول بالقدر، وقيل إنه رجع عنه. مات بعد سنة (١٥٠هـ). ينظر تاريخ الإسلام (وفيات ١٤١-١٦٠هـ) ص٥٠٩، ولسان الميزان: ٤/ ٨٠.

(٤) الحلية لأبي نعيم: ٦/ ١٦٥. وضعّف أبو نعيم هذا الحديث لضعف عبدالواحد بن زيد، ومحمد بن الفضل. بل هو موضوع؛ فابن الفضل هو محمد بن الفضل بن عطية العبسي، قال ابن حجر: كذبوه. ينظر تقريب التهذيب: ص٨٨٨، وتهذيب الكمال: ٢٦/ ٢٨٠، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ١٠/ ١٣١.

(٥) عبدك الصوفي: عبيد بالفارسية توفي سنة ٢١٠هـ؛ نسب إليه الملطي فرقة باسمه أطلق عليها "العبدكية" وذكر عنهم أنهم حرموا الدنيا كلها إلا ما يقتات به. ينظر التنبيه والرد: ص١٠٧-١٠٨. وينظر رد الحارث المحاسبي عليهم في كتاب المكاسب: ص٨٠-٨٥. وينظر صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي: ص٥٥.

كهمس بن الحسن القيسي[١] الذي يقول: «أراك معذبي وأنت قرة عيني يا حبيب قلباه»[٢]، وعتبة الغلام[٣] الذي يقول: «سيدي! إن تعذبني فإني أحبك، وإن تعف عني فإني أحبك»[٤] وغيرهم.

قال الملطي[٥]: «ومنهم صنف من الروحانية زعموا أن حب الله يغلب على قلوبهم، وأهوائهم، وإرادتهم؛ حتى يكون حبه أغلب الأشياء عليهم، فإذا كان كذلك عندهم؛ كانوا عنده بهذه المنزلة، ووقعت عليهم الخلة من الله. فحل لهم السرقة، والزنا، وشرب الخمر، والفواحش كلها على وجه الخلة التي بينهم وبين الله، لا على وجه الحلال؛ ولكن على وجه الخلة، كما يحل للخليل الأخذ من مال خليله بغير إذنه. منهم رباح وكليب[٦]: كانا يقولان بهذه المقالة ويدعوان إليها»[٧].

---

(١) كهمس بن الحسن التميمي، أبو الحسن البصري، عده الإمام أحمد ويحيى بن معين وأبو داود من الثقات، وقال أبو حاتم: لا بأس به. حدث عن الحسن وجماعة. وحدث عنه ابن المبارك: ويحيى بن سعيد، وغيرهم. مات سنة (١٤٩هـ)، ينظر طبقات ابن سعد: ٧/ ٢٧٠، وتهذيب الكمال، للمزي: ٢٤/ ٢٣٢.

(٢) حلية الأولياء: ٦/ ٢١٣.

(٣) عتبة بن أبان بن صمعة، الذي يقال له عتبة الغلام، من زهاد أهل البصرة وعبادهم، ممن جالس الحسن. ماله حديث مسند يرجع إليه. كثير العبادة والصيام، قتل شهيداً في بعض الغزوات. ينظر مشاهير علماء الأمصار: ص١٥٢، والكواكب الدرية: ١/ ٣٦٤.

(٤) حلية الأولياء، لأبي نعيم: ٦/ ٢٣٥.

(٥) محمد بن أحمد بن عبدالرحمن، أبو الحسين الملطي، الفقيه الشافعي. عالم بالقراءات. نزل بعسقلان وتوفي بها سنة (٣٧٧هـ). ينظر: طبقات الشافعية، للسبكي: ٣/ ٧٧. الأعلام: ٥/ ٣١١.

(٦) لم أعرف من كليب، أما رباح فلعله تصحيف من رياح وقد مضت ترجمته.

(٧) التنبيه والرد، للملطي: ص ١٠٨-١٠٩.

ولا يخلو رأي الملطي من مبالغة في جهة استحلال بعض هؤلاء الزهاد الوقوع في المعاصي من باب الخلة؛ فالكتب المعتبرة في الجرح والتعديل لم تصفهم بمثل هذا الوصف أبداً؛ بل إن أقصى ما وصفوا به أنهم من مبتدعة الزهاد كما سبق ذكره.

وذكر الملطي أيضاً أن منهم من يلجأ إلى رياضة قاسية للنفس حتى يبلغوا إلى غاية السبقة من تضمير أنفسهم، وحملها على المكروه؛ فإذا بلغ تلك الغاية أتبع نفسه ما اشتهت[(١)].

قال الملطي: «وإنما سموا الروحانية؛ لأنهم زعموا أن أرواحهم تنظر إلى ملكوت السماوات، وبها يعاينون الجنان، ويجامعون الحور العين، وتسرح في الجنة؛ وسموا أيضا الفكرية، لأنهم يتفكرون -زعموا في هذا حتى يصيرون إليه؛ فجعلوا الفكر بهذا غاية عبادتهم، ومنتهى إرادتهم: ينظرون بأرواحهم في تلك الفكرة إلى هذه الغاية، فيتلذذون بمخاطبة الإلاهية لهم، ومصافحته إياهم، ونظرهم إليه، زعموا»[(٢)].

وفي القرن الثالث الهجري: ظهرت مصطلحات للصوفية لم تكن معهودة فيما سبق. ويقال إن أول من تكلم في اصطلاحات الصوفية: من صفاء الذكر، وجمع الهمة، والمحبة والعشق، والقرب والأنس: أبو حمزة الصوفي[(٣)] ولم يسبقه بهذا على رؤوس المنابر

---

(١) ينظر التنبيه والرد: ص ١٠٩.

(٢) التنبيه والرد، للملطي: ص ١٠٨.

(٣) أبو حمزة الصوفي هو محمد بن إبراهيم البغدادي عالم بالقراءات؛ وبقراءة أبي عمرو خصوصاً جالس الإمام أحمد وغيره. وكان كثير الرباط. قال الذهبي: لأبي حمزة انحراف وشطح وتأويل. وذكر أنه نسب إلى الزندقة، توفي سنة (٢٦٩هـ). ينظر تاريخ بغداد: ١/ ٣٩٠، وسير أعلام النبلاء: ١٣/ ١٦٥.

ببغداد أحد[١].

أما في مصر، فكان ذو النون المصري، أول من تكلم ببلدته في ترتيب الأحوال، ومقامات الأولياء؛ فهجره علماء مصر، ورموه بالزندقة[٢].

يقول ذو النون: «أدنى منازل الأنس، أن يلقى في النار، فلا يغيب همه عن مأموله»[٣].

ويحكى أنه وجد مكتوباً على جبهة ذي النون المصري بعد موته: «هذا حبيب الله، مات في حب الله، قتيل الله»[٤].

أما الحارث المحاسبي فتحدث عن ماهية حب العبد للرب، وكونها منة إلهية غير مكتسبة أودع الله بذرتها في قلوب محبيه «ولا يبيح المحبة للبطالين، ضناً بما استأثر منها، إذ كانت منه وبه تكون»[٥] «فلذلك قيل: إن علامة الحب لله: حلول الفوائد من الله بقلوب من اختصه الله بمحبته»[٦].

وفي حقيقة الحب الإلهي؛ يقول المحاسبي: «إن الحب لله هو شدة الشوق؛ وذلك أن الشوق في نفسه: تذكار للقلوب بمشاهدة المعشوق»[٧].

---

(١) ينظر تاريخ بغداد، للخطيب: ١/ ٣٩٣.
(٢) سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١١/ ٥٣٤.
(٣) طبقات الصوفية، للسلمي: ٢٣.
(٤) كشف المحجوب، للهجويري: ١/ ٣١٢.
(٥) حلية الأولياء، لأبي نعيم: ١٠/ ٧٧.
(٦) حلية الأولياء، لأبي نعيم: ١٠/ ٧٧.
(٧) حلية الأولياء: ١٠/ ٧٨.

ولفظ الشوق وردت به السنة في معرض الدعاء: «وأسألك لذةَ النظر إلى وجهك، والشوقَ إلى لقائك، في غير ضراء مضرة ولا فتنةٍ مضلة»[(١)]. أما لفظ العشق فهو لفظ مبتدع منهي عنه.

ويستدل المحاسبي على مذهبه في الحب بالإسرائيليات، فيقول: «أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام: يا داود! إن محبتي في خلقي أن يكونوا روحانيين، وللروحانية علم هو أن لا يغتموا وأنا مصباح قلوبهم. يا داود! لا تمزج الغم قلبك فينقص ميراث حلاوة الروحانيين.. يا داود! أقر لي بالعبودية أمنحك ثواب العبودية وهو محبتي. يا داود! تواضع لمن تعلمه، ولا تطاول على المريدين، فلو يعلم أهل محبتي ما قدر المريدين عندي لكانوا للمريدين أرضاً يمشون عليها؛ وللحسوا أقدامهم .. يا داود! من لقيني وهو يحبني أدخلته جنتي»[(٢)].

وسبق ذكر حقيقة الروحانيين، وأضيف هنا: إن لفظة روحاني دخيلة في لسان العرب؛ فإن قياسها أن يقال: روحي، لا روحاني. ويطلق المذهب الروحاني على القول إن الروح جوهر الوجود، وإن حقيقة كل شيء ترجع إلى الروح السارية فيه[(٣)]؛ وهو ما نلمسه في

(١) رواه الإمام أحمد في المسند: ٣٠/ ٢٦٤، رقم (١٨٣٢٥). والنسائي في السنن: ٣/ ٥٤-٥٥ الباب (٦٢) رقم (١٣٠٥-١٣٠٦). والحاكم (المستدرك: ١/ ٥٢٤) وصححه، ووافقه الذهبي. من حديث عمار بن ياسر رضي الله عنه.

(٢) حلية الأولياء: ١٠/ ٧٩-٨٠.

(٣) المعجم الفلسفي، مراد وهبة: ص ٣٥٣. والمعجم الفلسفي، جميل صليبا: ١/ ٦٢٦. كما يطلق المذهب الروحاني على الصابئة الذين يجعلون الكواكب واسطة بينهم وبين الخالق (ينظر الملل والنحل، للشهرستاني: ٢/ ٦)، كما أن له مفاهيم أخرى قديمة ومعاصرة (ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية: ٣/ ١٣٢٦-١٣٣٢).

النص السابق وهذا هو أصل القول بوحدة الوجود.

وفي نهاية هذا القرن -الثالث الهجري - ينتهي الحب الإلهي إلى الفناء عند أبي سعيد الخراز. والحلول عند الحلاج؛ والذي تكلم صراحة في اتحاد المحب بالمحبوب اتحاداً يزيل صفة البشرية عن المحب باستبداله بصفاته صفات الله عز وجل، وظهرت عنده مصطلحات نصرانية بحته مثل " اللاهوت " و "الناسوت" لأول مرة في تاريخ التصوف، ثم ينتهي الحب الإلهي عند المتصوفة في القرون اللاحقة إلى وحدة وجود صرفة عند ابن عربي وغيره. وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله.



المبحث الثاني

وحدة الأديان في المحبة الإلهية عند الصوفية

اتخذت الدعوة إلى وحدة الأديان في ضوء المحبة الإلهية مظاهر عدة: فقد نظر المتصوفة إلى الحب على أنه أصل الوجود ؛ وأنه -أي الحب- وسيلة للاتحاد بالحق، كما أنه المقياس الحقيقي للفوز برضاء الله؛ ولا اعتبار أبداً للجنة والنار لأن الحب يسمو عليهما، كما أن أداء الطقوس لا يقدم ولا يؤخر في دين الحب الأسمى ؛ ووسيلة دين الحب هو عشق الجمال بمختلف صوره وأشكاله. ويشترك الغلاة من الصوفية مع بعض المبتدعة من الزهاد في هذه النظرة إلى ما يسمى بالحب الإلهي واعتباره الرابط الذي يجمع بين الأديان، وإن اختلفت المعتقدات.

وقد بنى المتصوفة إيمانهم بالحب ديناً يجمع بين الأديان على الأصول التالية:

الأصل الأول:

الأصل الأول الذي بنى عليه الصوفية قولهم بوحدة الأديان من منظار ما يسمونه الحب الإلهي: هو أن الحب منبع الوجود وسببه؛ ولولا الحب ما وجد من وجد، ولأجل ذلك خلق الخلق، واتخذت المتصوفة من الحديث: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف فخلقتُ الخلقَ فبى عرفوني»(١) مصدراً لمذهبهم في الحب الإلهي؛ الذي هو

(١) قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (١٨/ ٣٧٦، ١٢٢): " ليس هذا من =

عندهم أصل الوجود، ومبدأ كل شيء، فيزعمون أن الله كان ولا شيء معه وأحب أن يرى ذاته - في شيء غير ذاته - فخلق الخلق، فكان العالم مرآة يرى الله فيها ذاته[1]. والحديث يفيد من منظار صوفي: أن الحق في أزليته أحب أن يُعرف، وما من سبيل إلى معرفته بنفسه كما ينبغي إلا بإظهار كمالاته في صفحة الوجود. ومن أجل ذلك تجلى في صور الخلق، فكان حنينه إلى الظهور على مسرح الوجود الخارجي علة إيجاده للعالم. ونلمس هنا تأثير الفلسفة اليونانية، فقد نقل الشهرستاني عن هرقل الحكيم قوله: «إن بدء الخلق وأول شيء أبدع والذي هو أول لهذه العوالم هو المحبة والمنازعة. ووافق في هذا الرأي أنبادقليس حيث قال: الأول الذي أبدع هو المحبة والغلبة»[2].

يقول الجيلي[3] : «كان التوجه الحبي أول صادر من الجناب

= كلام النبي ﷺ ولا يعرف له إسناد صحيح ولا ضعيف ". وتبعه الزركشي، والحافظ ابن حجر، والسيوطي، ينظر: الدرر المنتثرة، للسيوطي: ص ١٤٧، والمقاصد الحسنة، للسخاوي: ص ٥٢١، وكشف الخفاء، للعجلوني: ٢/ ١٧٣.

(١) وذهب بعض الفلاسفة إلى ما ذهب إليه الصوفية في هذا الباب، يقول ابن سينا: "وجب إيجاد الموجودات إذن هو ظهور الأول الحق، كما وردت الإشارة " كنت كنزاً مخفياً وأردت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف"ا.هـ. من رسالة "في حقيقة وكيفية سلسلة الموجودات وتسلسل الأسباب والمسببات" لابن سينا، نشر عبداللطيف السعداني ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية: ص٢٢٩. وفي الفصل الأول من رسالته في العشق (نشر مهران: ص٢) بعنوان "سريان قوة العشق في كل الموجودات " يقول ابن سينا: "إن لكل واحد من الموجودات المدبرة شوقاً طبيعياً وعشقاً غريزياً ويلزم ضرورة أن يكون العشق في هذه الأشياء سبباً للوجود لها".

(٢) الملل والنحل: ٢/ ١٠٢.

(٣) عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم بن خليفة الجيلي والجيلاني، نسبة إلى =

الإلهي في إيجاد المخلوقات فالحب لبقية مقامات الكمال أصل، وهي كالفروع .. فجميع الحقائق الإلهية إنما ظهرت بواسطة الحب ؛ إذ لولا ذلك لما وجد الخلق»(١).

وغلاة الصوفية لا يقرون بالخلق من عدم ؛ فالخلق عندهم : ظهور الله في أعيان الموجودات، وتجلي الحق في صور العالم، لا إيجاد الموجودات من عدم(٢).

يقول ابن عربي : «العالم ما أوجده الله إلا عن الحب، فالحب

= جيلان من بلاد فارس، يقال لأهلها " الجيل" وفي بغداد قرية يقال لها: جيل. وإنما قيل في نسبته "الجيلي" تمييزاً له عن الشيخ عبدالقادر الجيلاني، وقيل لأنه هو من نسب نفسه في قوله:

ألعبدك الجيلي منك عناية ... صباغة صبغ المحب حبيبه

(الإنسان الكامل: ٢/ ٤٢).

أما ولادته فقد كانت سنة (٧٦٧هـ) كما ذكر ذلك في عينيته (البيت رقم ٣٣٤). رحل الجيلي كثيراً وتنقل بين البلاد، وزار الهند واختلط بالبراهمة هناك- كما فعل الحلاج- ومكث في مدينة "كوشي" سنة (٧٩٠هـ) ثم عاد عن طريق فارس واستمر في تنقله حتى وفاته في حدود سنة (٨٢٦هـ) بمدينة زبيد في اليمن، وقد التقى بشيخ الطائفة النقشبندية محمد بن شاه نقشبند (٧١٧-٧٩١هـ). والجيلي في طرحه الصوفي أكثر وضوحاً من ابن عربي وصراحة فيما يؤمن به من عقائد الصوفية، كما هو ظاهر في كتبه. ينظر: معجم البلدان، لياقوت: ٢/ ٢٠١-٢٠٢، والفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي، د. يوسف زيدان: ص ١٩-٦١.

(١) الإرادة القديمة في حضرة العين، وحيث لا أين لكتاب قاب قوسين وملتقى الناموسين (مخطوط)، عبدالكريم الجيلي: ق ١٤ب.

(٢) ينظر "شرح حديث كنت كنزاً مخفياً" لصدر الدين الشيرازي: ص٣٥٧. والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٦/ ٣٠١. وشرح مشكل الفصوص لجمال الدين الزواوي (مخطوط): ق١٤.

يستصحب جميع المقامات والأحوال ؛ فهو سار في الأمور كلها»[(١)].

ويقول أيضاً: «واعلم أن مقامها - أي المحبة - شريف، وأنها أصل الوجود:

وعن الحب صدرنا على الحب جبلنا»[(٢)].

فالمحبة الإلهية - عند ابن عربي - سبب الخلق والعامل الأول في وجوده.

ويقول القونوي: «متعلق حب الحق إيجاد العالم، إنما موجبه حب كمال رؤية الحق نفسه جملة من حيث هويته ووحدته، وتفصيلاً من حيث ظهوره في شؤونه.. ولما كانت الشؤون الإلهية ذاتية، وكان الاستجلاء التام للذات لا يحصل إلا بالظهور في كل شأن منها بحسبه، ورؤيته نفسه من ذلك الشأن بمقدار ما يقبله من إطلاقه وتعينه وخصوصيته، فتوقف كمال رؤيته على ظهوره في جميع الشؤون، ولما كانت الشؤون مختلفة من حيث خصوصياتها وغير منحصرة؛ وجب دوام تنوعات ظهوراته سبحانه بحسبها لا إلى أمد ولا غاية»[(٣)].

وعند الصوفية ليس بدعاً- عند اهتياج قلوبهم إلى لقاء المحبوب «أن يقولوا : بأن الله قد أحب نفسه فيهم، وإنهم أحبوه لذاته : فإما أن

(١) الفتوحات المكية: ١٠٧/٤. وينظر: ١١٠/٢، ٣١٨، ٣٢٢، ٦٦٤. والفصوص: ص ٢٠٣. ومثنويات حكيم سنائي، عشق نامه (كتاب العشق): ٢١-٢٢، ولوامع العشق، ملا جامي: ص ١٢٨-١٣٣.

(٢) الفتوحات المكية: ٣١٨/٢.

(٣) الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص، محمد بن إسحاق القونوي: ص ٢٢٩-٢٣٠.

الخلق يتحققون روحياً في الله، وإما أن الله يجعل قلوب المشتاقين إليه منورة بنوره، ويتحقق هو فيهم وعلى ذلك فالخلق وجودهم خرج من عدم بفضل حب متبادل، وبالحب يوجدون الآن، وبسبب هذه العلاقة المتبادلة يتحقق العاشق في معشوقه، والمعشوق في عاشقه»(١).

والحلاج - على سبيل المثال - يرى أن جوهر الذات الإلهية هو الحب «فإن "الحق" أحب ذاته قبل الخلق في وحدته المطلقة، وبالحب تجلى لنفسه في نفسه فلما أحب أن يرى ذلك الحب بعيداً عن الغيرية والثنوية في صورة ظاهرة أخرج من العدم صورة من ذاته لها جميع صفاته وأسمائه، فكانت هذه الصورة الإلهية آدم الذي تجلى الحق فيه وبه. ولكن الحلاج يفرق بين الطبيعتين : الإلهية والبشرية، وهما لا تتحدان في نظره حتى في حالة الاتصال الصوفي، بل يمتزج اللاهوت بالناسوت كما يمتزج الخمر بالماء ولهذا يصيح الصوفي المتأله بقوله: أنا الحق»(٢).

وفي هذا قول الحلاج :

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهرًا ... في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب(٣)

أما كثرة مخلوقات الله تعالى وتنوعها، وكثرة المعبودات واختلافها

---

(١) التصوف والمتصوفة، جان شو فليي: ص ١٢٦.
(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: ص ٨٥.
(٣) ديوان الحلاج: ص ٣٠.

فهو- عندالصوفية- عبارة عن تعدد مجالي صفات الله وأسمائه فإنها أثر من آثار التجلي الأزلي للحب الإلهي فالله عاشق لذاته بزعم الصوفية.

ولكن الحق الذي حن إلى الظهور في صور أعيان الممكنات، يحن دائماً إلى عودة تلك الصور إليه. وهذا هو عين حنين الخلق إلى الحق: لأن المشتاق عين المشتاق إليه في الحقيقة وإن كان غيره في الظاهر؛ بحسب ما يعتقده هؤلاء الصوفية.

فالحب إذن - في المفهوم الصوفي - علة ظهور الصور وعلة اختفائها، علة وجودها وعلة عدمها، وهو حال موجودة على الدوام، متبادلة بين الحق والخلق؛ لأن الحق دائم الظهور في صور الخلق يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو الظهور، والخلق دائم الفناء في الحق، يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع إلى الأصل. هذه دائرة الوجود، أولها حب وافتراق، وآخرها حب وتلاق، ومحور الدائرة هو الحق، ومحيطها ما لا يحصى عده من مجالي الوجود. الكل يخرج من المركز والكل يعود إليه[1].

ويقول عبدالرحمن جامي[2] في أن الحب أساس الوجود، وعلته الأولى: «في تلك الخلوة، التي لم يكن فيها "للوجود" علامة، وكان

---

(١) ينظر التعليقات على الفصوص، د. أبو العلا عفيفي: ص ٣٢٧.

(٢) عبدالرحمن بن أحمد الجامي، المشهور بـ (ملا جامي) أصله من أصفهان بإيران، ولد ببلدة جام في إقليم خراسان سنة (٨١٧هـ). صوفي فارسي من القائلين بوحدة الوجود، صحب الصوفية وتلقى الذكر على الطريقة النقشبندية؛ حج سنة (٨٧٧هـ) وطاف بلاد الشام. له شرح على فصوص ابن عربي.توفي بهراة في افغانستان سنة ٨٩٨هـ عن إحدى وثمانين سنة. ينظر إرغام أولياء الشيطان بذكر مناقب أولياء الرحمن، للمناوي: ص٤٠٤، والدرر البهية في تراجم الحنفية، للكنوي: ص١١١.

العالم محتجباً في زاوية العدم. كان وجوداً منزهاً عن الشريك، بعيداً عن أقاويلنا وأقاويلك. فهو جمال مبرأٌ من قيد المظاهر، يتجلى بنوره على ذاته..، وتجلى على الآفاق والأنفس، فأظهر وجهه في كل مرآة، وانتشر منه في كل مكان حديث؛ إذ جعل من ذرات الدنيا مرايا، وألقى بوجهه في كل منها..، وتجلى جماله في كل مكان، وتخفى في معشوقيّ الكون، فهو المحتجب وراء كل ستار تراه، وعشقه محرك كل قلب، فالقلب يحيا بعشقه، وتسعد الروح شوقاً إليه»[1].

فالكون قد أوجدته المحبة الإلهية بزعم الصوفية، ومن ثم ففي أعماق هذا الكون وما يحويه: تلهف وتطلع واشتياق إلى مبدعه وخالقه. فالعالم بالحب خلق، وبالحب يعيش، وبالحب يدرك. والمحبة قوام كل شيء في المنهج الصوفي، والصوفي يوقد مشاعل الحب في قلبه ووجدانه وروحه فيمتطي بذلك المعراج الأكبر الذي يصله بربه. والصوفي يحب كل شيء في هذا الوجود حباً متفرعاً من حبه لمبدع الوجود، حباً هو عبادة في أسمى ذراها، لأن قوامها إدراك العظمة العلية المتجلية في كل ذرة من ذرات الكون. فالروح أثناء وجودها في جسدها إبان الحياة غريب يحن إلى وطنه الأول، ويتمثل هذا الحنين في الحب الإلهي.

ويزعم ابن الفارض[2] أن الحب الإلهي أساس كل شيء وسبب

---

(١) يوسف وزليخا، عبدالرحمن الجامي: ص٤٧-٥٠.

(٢) عمر بن علي بن مُرشد الحموي ثم المصري، ولد سنة (٥٧٦هـ). من غلاة الاتحادية القائلين بوحدة الوجود. وشعره كله في تقرير هذا المبدأ وخصوصاً التائية الكبرى وقصيدته الخمرية، قال الذهبي: "ينعق بالاتحاد الصريح في شعره، =

كل علة؛ وأنه لولا الحب، ما كان هناك وجود أصلاً. ويسوق ذلك كله في أسلوب رمزي، يدل على ذلك وصفه للخمر في هذه الأبيات :

تقدم كل الكائنات حديثها	قديماً ولا شكل هناك ولا رسم
وقامت بها الأشياء ثم لحكمة	بها احتجبت عن كل من لا له فهم
وهامت بها روحي بحيث تمازجا اتـ	ـحاداً ولا جرم تخلله جرم
فخمر ولا كرم وآدم لي أب	وكرم ولا خمر ولي أمها أم
ولطف الأواني في الحقيقة تابع	للطف المعاني والمعاني بها تنمو
وقد وقع التفريق والكل واحد	فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم
فلا قبلها قبل ولا بعد بعدها	وقبلية الأبعاد فهي لها حتم
وعصر المدى من قبله كان عصرها	وعهد أبينا بعدها ولها اليُتم[(١)]

يقول الجامي : «للعشق والمحبة مشابهة تامة بالخمر الصوري ؛ فلا جرم أن تستعار لهما الألفاظ والعبارات المستخدمة للخمر»[(٢)].

وابن الفارض يتغزل في خمرة قديمة سبقت الكائنات وجوداً، ومن وجودها وجدت المخلوقات، فهي مظاهرها الخارجية وإن احتجبت هذه الخمرة في باطنها، فهي خمر ولكن ليست من الكرم في شيء، وجدت منذ الأزل وستبقى إلى الأبد. ولاشك في أن هذه الأوصاف

= وهذه بلية عظيمة، فتدبر نظمه، ولا تستعجل؛ ولكنك حسن الظن بالصوفية، وما ثم إلا زي الصوفية، وإشارات مجملة، وتحت الزي والعبارة فلسفة وأفاعي، فقد نصحتك، والله الموعد" توفي سنة ٥٣٢هـ. ينظر التكملة لوفيات النقلة: ٣/ ٣٨٨، وميزان الاعتدال: ٣/ ٣١٤.

(١) ديوان ابن الفارض: ص ٣٢٨- ٣٣٩، الأبيات: ٢١-٣٠.

(٢) لوامع العشق، للجامي: ص ١٤٩. ويطيل الجامي في هذا الكتاب في ذكر سبب التكنية عن المحبة الإلهية بالخمر، ينظر المصدر نفسه: ص١٤٩-١٧٠.

تنطبق على خمرة أزلية رمز بها ابن الفارض إلى الحب الإلهي، الذي هو أصل الوجود بزعمه(١).

ويقول الرومي في تأكيده أن العالم المحسوس عالم خيالي، وأنه ليس سوى ظل من الله وانعكاس عنه، وأن السبب في إيجاده هو الحب، والحب فقط، وأن الحقيقة الواحدة هي الله وحده، وإنما خلق الخلق من أجل العشق وأن الله أنزل الكتب وأرسل الأنبياء، وطالب الناس بالعمل إنما كل ذلك في سبيل العشق الصوفي لا غير: «لقد صنعت هذه الأنا والنحن من أجل هدف ما، هو أن تلعب مع نفسك نرد الخدمة؛ وحتى تصبح جوهراً واحداً مع نحن وأنت، تصبح في النهاية محض ذلك المحبوب. وحتى تصبح كل (أنا) و(أنت) روحًا واحدة وتصبح في النهاية مستغرقة في الأحبة»(٢).

والله - سبحانه وتعالى- خلق السماوات والأرض، وأرسل الرسل، وأنزل الكتب؛ ليعبد ويوحد وحده دون سواه، ويكون الدين كله لله، والطاعة كلها له، والدعوة له؛ كما قال جل وعلا: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴿١٢﴾﴾ [الطلاق: ١٢]، فأخبر تعالى أن القصد بالخلق والأمر أن يعرف بأسمائه وصفاته، ويعبد وحده لا يشرك به شيئاً؛ وليس الحب وحده سبباً للوجود كما تدعي الصوفية.

---

(١) ينظر: شرح ديوان ابن الفارض، للنابلسي: ٢/ ١٦٥ وما بعدها.
(٢) المثنوى، للرومي: ١/ ١٧٩ الفقرتان ١٧٩٧-١٧٩٩.



قال المقريزي رحمه الله: «فالعبادة هي التي وُجدت لأجلها الخلائق كلها، كما قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ۝٣٦﴾ [القِيَامَة: ٣٦]، أي مهملاً. قال الشافعي رحمه الله: لا يؤمر ولا ينهى. وقال غيره: لا يثاب ولا يعاقب. وهما تفسيران صحيحان، فإن الثواب والعقاب مترتب على الأمر والنهي، والأمر والنهي هو: الطلب للعبادة وإرادتها. وحقيقة العبادة: امتثالهما؛ ولهذا قال تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ [آل عِمرَان: ١٩١]، وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الحِجر: ٨٥]، وقال جل وعلا: ﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الجَاثيَة: ٢٢]، فأخبر الله تعالى أنه خلق السماوات والأرض بالحق المتضمن أمره ونهيه، وثوابه وعقابه. . .، وإذا تأمل اللبيب ما دل عليه صريح الوحي: علم أن الله تعالى خلق الخلق لعبادته الجامعة لكمال محبته مع الخضوع له، والانقياد لأمره»(١).

الأصل الثاني:

الأصل الثاني الذي بنى عليه الصوفية قولهم بوحدة الأديان تحت مظلة ما يسمونه بالحب الإلهي هو أن الغاية الأساسية للصوفي هي «الاتحاد بالله؛ وهو أن تصير ذات المحبوب عين ذات المحب. وذات المحب عين ذات المحبوب»(٢). وأن يصبح المحب والمحبوب شيئاً واحداً، فتكون الإشارة إلى الواحد عين الإشارة إلى الآخر، ثم تختفي

---

(١) تجريد التوحيد المفيد: ص١١٢- ١١٣.

(٢) الفتوحات المكية، لابن عربي: ٢/ ٣٢٩. وينظر: تكملة الفتوحات المكية، للطعمي: ١/ ٩٩.

الإشارة فيصير الكل واحداً، والطريق للتحقق بهذا هو الحب الإلهي، وهي نتيجة منطقية عند الصوفية للتدرج في الحب الإلهي بزعمهم.

يقول أبو سعيد بن أبي الخير: «الحب في القلب هو الذي يجمعنا متحدين، وصورتك ترافقني حيثما كنتُ، أيها المحبوب الأعلى، لقد أصبحت: أنا الحق»[١] ويقول: «أمعنت النظر والتأمل والتفكير العميق لأعرف السر؛ أخيراً لاحظت أن الحبيب الأعظم، لم يترك صورة له، أي أثرًا، وأن المحب والمحبوب هو أنا»[٢].

فالحب -بزعم الصوفية -إذن هو الذي يحول ذلك المزيج المادي- بما يحويه من مذاهب ومعتقدات وأفكار متباينة ومتعددة -إلى ذهب خالص تشترك فيه جميع المخلوقات، ويقضي على الاختلاف أو يستوعبه في وحدة أعلى. والحب في شرع الصوفية غريزة إلهية في النفس تنزع بهم إلى تفهم حقيقتها والشوق إلى الاتصال بخالقها. والنفس الإنسانية التي وهمت أن لها وجوداً غير وجود الحق فحُجِبَت عنه، لا تزال تشتاق إلى الاتصال به، وتحن إلى الرجوع إليه لأنها مجلى من مجاليه. وهذا الشوق الذي يدفعها إلى الفناء عن ذاتها، ويرمي بها في أحوال الجذب والوجد، هو وحده السبيل إلى عودتها إلى وطنها القديم.

وقديماً نادى كونفوشيوس بالمحبة للتخلص من الأنانية، وتطهير الإنسان من الذات وتوحده مع الكون[٣]. كما أن أفلوطين[٤] يقول

(١) أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد: ص ١٠٩-١١٠.
(٢) أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد: ص ١٠٨.
(٣) ميثالوجيا الكون المؤله، د. طلعت مراد بدر: ص ١٢١.
(٤) فيلسوف يوناني، ولد على الأرجح عام (٢٠٣م)، شارك في الحملة على الفرس، =

صراحة إن الله هو الحب، والغاية الحقة للروح هي الاتحاد الصوفي مع الواحد في نشوة الوجد[(١)].

واقتبس المعلم إيكارت[(٢)] - في إحدى عظاته - قول القديس أوغسطين[(٣)]: «الإنسان ما أحب»، ثم عقب عليه بقوله: «إن هو أحب حجراً فهو حجر، وإذا هو أحب إنساناً، فهو إنسان، وإن هو أحب الله

= وهناك تعرف على ثقافات الشرق، وأديانه، والتي كان لها أثر في فلسفته التي برزت في وقت بدأت النصرانية تظهر بقوة في الدولة الرومانية؛ حتى تم الاعتراف بها رسمياً في مجمع نقية عام (٣٢٥م)؛ فسعى أفلوطين للتوفيق بين الفلسفة اليونانية التي ينتمي إليها، وبين النصرانية. امتد تأثير أفلوطين حتى فلاسفة الإسلام: فقالوا بقدم العالم، وبنظرية الفيض، وغيرها، ويسمونه بالشيخ اليوناني، مات عام (٢٧٠م). ينظر موسوعة الفلسفة، : ١/ ١٩٠، ومعجم الفلاسفة: ص٧٦.

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارند: ١٠٨.

(٢) يوهان إيكارت: فيلسوف ألماني، ولد في ألمانيا نحو (١٢٦٠م)، التحق في سن مبكرة برهبانية الأخوة الوعاظ (الدومينيكانيين) وتابع دروسه في جامعتي ستراسبورغ وكولونيا، قبل أن يوفد إلى باريس في عام (١٣٠٠م) ليستكمل تعليمه فيها. لدى عودته إلى ألمانيا عين مدرساً للاهوت في كولونيا. وفي عام (١٣٠٤م) عين رئيساً إقليمياً لرهبانية في مقاطعة الساكس، وفي عام (١٣٠٧م) نائباً عاماً لها في بوهيميا، وفي عام (١٣١١م) رئيساً عاماً لها في ألمانيا. اتهم بالهرطقة، وحوكم عليها عام (١٣٢٧م) بيد أنه لم يعش حتى يرى نهاية هذه المحاكمة، فتوفي في نفس العام. ينظر: موسوعة الفلسفة: ١/ ٢١١، ومعجم الفلاسفة: ص١٢٨.

(٣) أوغسطين: لاهوتي وفيلسوف نصراني، أشهر آباء الكنيسة اللاتينية. ولد سنة (٣٥٤م) من أب وثني وأم نصرانية. كان أول أمره وثنياً تبعاً لأبيه، ثم اطلع على النصرانية، ووقف على الكتاب المقدس فلم يفهمه، وانتهى به المطاف إلى ميلانو مدرساً للخطابة؛ وهناك تم تعميده كاثوليكياً على يد أسقف ميلانو، ثم عين لاحقاً كاهناً في إحدى الأسقفيات. إلا أنه لم يتخل عن إيمانه بالأفلاطونية المحدثة وزعيمها أفلوطين، مات سنة (٤٣٠م) ينظر: موسوعة الفلسفة: ١/ ٢٤٧، ومعجم الفلاسفة: ص١١٧.

- وحسبي فلن أزيد - فلعلي أن قلت هو : "الله" أن ترجموني»[١].

أما عند متصوفة المسلمين ؛ فنجد أن الحلاج أكثر من صرح بالحب المؤدي إلى الاتحاد بالحق؛ في أبيات كثيرة، ويعتقد أنه ليس ثمة عوائق أمام حلول الروح الإلهي في روح الإنسان، وهو نوع من الاتحاد الجزئي بين الخالق والمخلوق، يقول الحلاج في هذا المعنى :

مُزِجت روحُك في روحي كما ... تُمزج الخمرةُ بالماء الزلال
فإذا مسّك شيءٌ مسّني ... فإذا أنت أنا في كل حال[٢]

ويقول الحلاج أيضاً طالباً رفع الحجاب حتى يتم الاتحاد:

بيني وبينك إنّيٌّ ينازعني ... فارفع بلطفك إنِّيي من البَيْن[٣]

ويقول ابن الدباغ[٤]: «واعلم أن المحب ما لم يصل إلى مقام الاتحاد لا تنقطع الحجب التي بينه وبين محبوبه، فإنها كثيرة لكن

---

(١) الصوفية في الإسلام نيكلسون: ص ١١٤. والمذهب الصوفي في الحب الإلهي قريب من المذهب الفلسفي (مذهب الطمأنينة) ومن أعلامه مولينوس (١٦٢٧-١٦٩٦م) ومدام غيّون (١٦٤٨-١٧١٧) ويقوم هذا المذهب في صورته الجذرية على القول إن في الإمكان البلوغ اليسير لحالة متصلة من الحب والاتحاد بالله، وهي حالة تمد النفس بسلام مطلق وهذا يعفيها من كل ممارسة أخلاقية أو دينية أخرى. ينظر موسوعة لالاند: ٣/ ١٠٩٥.

(٢) ديوان الحلاج: ص ٦٠.

(٣) ديون الحلاج: ص ٧٢.

(٤) أبو زيد عبدالرحمن بن محمد بن علي الأنصاري الأسيدي، من ولد الصحابي أُسيد ابن حُضير رضي الله عنه، مؤرخ باحث فقيه متصوف من أهل القيروان، ولد سنة (٦٠٥هـ). طلب العلم على أكثر من ثمانين شيخاً. توفي سنة (٦٩٦هـ). ينظر: الحلل السندسية: ١/ ٢٤٩-٢٥٦، والأعلام: ٣/ ٣٢٩.

بعضها ألطف وأشد نورانية من بعض، وكلما كشف له منها حجاب؛ تاقت النفس إلى كشف ما بعده حتى تزول جميعها عند الاتحاد»[1].

ويقول أيضاً: «واعلم أن كل من أحب ذاتاً ما محبةً كاملة خالصة، وأراد الاتصال بتلك الذات؛ لا يمكنه ذلك إلا بخلع ما سواها وترك الإحساس به؛ فإذا صح له هذا مع صحة التوجه؛ فقد وصل إلى المطلوب من الاتصال، ولا مانع من الاتصال بالحق مع حصول معرفته إلا بالشعور بما سواه، ومن تجرد عن بدنه واطّرحه ناحيةً، وفني عن شعوره بذلك فقد اتصل بالحق؛ لأن بدن الإنسان أقرب العالم المحسوس إليه، فإذا فني عنه فقد فني عن العالم كله، وهذا هو الوصول. ومن صار له هذا الانسلاخ ملكةً بحيث يفعله متى شاء فهو الواصل على الحقيقة لتمكنه من مقام شهود الحق»[2].

ويقول لسان الدين بن الخطيب[3]: «فإذا جازت (النفس) هذا المقام وهو فناء الفناء، وعدم منها الخلق بالكلية، وتجلى لها الحق؛

(١) مشارق أنوار القلوب، للدباغ: ص ٦٨.

(٢) مشارق أنوار القلوب: ص ٩٤.

(٣) محمد بن عبدالله بن سعيد السلماني، ذو الوزارتين (القلم والسيف) ويقال له: "ذو العُمرين" لأنه في الليل يشتغل بتصنيف الكتب، وفي النهار بتدبير أمور الدولة. ولد سنة (٧١٣هـ) في غرناطة، وفيها نشأ وتعلم. عمل في ديوان الكتاب عند السلطان أبي الحجاج من ملوك بني الأحمر، ثم تقلد له الوزارة، ثم وزر لابنه السلطان محمد بن يوسف الملقب بالغني بالله (٧٥٥-٧٩٣هـ) بقية حياته. وفي آخر حياته تغّير عليه الأمير، ففر من الأندلس سنة(٧٧٢هـ) إلى فاس في المغرب عند ملوك بني مرين، إلا أنه أعيد إلى الأندلس، وقتل هناك بتهمة الإلحاد والقول بالاتحاد، سنة (٧٧٦هـ). ينظر الإحاطة في أخبار غرناطة: ٤/ ٤٣٨-٦٤٠، والدرر الكامنة: ٤/ ٨٨.

فشهدته موصوفاً بالصفة التي تليق به، فحينئذ يصح الوصول، وتكمل السعادة القصوى»[١].

فخلاصة المسألة أن دين الحب الصوفي يضع الأديان في ميزان واحد - ومنها الإسلام - وسيلة للوصول إلى غاية هي أسمى من الأديان كلها ؛ وبالتالي فإن مقياس الحق هنا يكون بالترقي في منازل الحب حتى يتم الاتحاد بأي وسيلة كانت، وأي طريق سلك السالك، وأي دين اعتقد؛ فالطرق إلى الله - كما تزعم الصوفية - بعدد أنفاس الخلائق ؛ لكن الغاية واحدة وهي الاتحاد بالله عن طريق الحب فهنا يتم الوصول:

ملأ الكونَ حسنُهُ فلهذا كلُّ قلب إلى معانِيه يصبو[٢]

ولا شك في أن ما ذهبت إليه المتصوفة من القول بالاتحاد بالله، أو الالتصاق به عن طريق العشق الإلهي، بين كائن قدر عليه الموت أو الفناء، وبين الحي الذي لا يموت ولا يفنى؟ قول فاسد لا يقول به مؤمن بالله وبرسوله؛ إذ كيف يمكن للإنسان المخلوق مع ما فيه من صفات النقص، وما يعتريه من تبدل ومرض، وحاجته إلى الأكل والشرب وقضاء الحاجة.. أن يتحد في وحدة واحدة مع خالقه، رب السماوات والأرض المتصف بصفات الكمال والمنزه عن صفات النقص ؟

إن القول بالحب الإلهي، المؤدي إلى وحدة يستوي فيها المحب

---

(١) روضة التعريف بالحب الشريف، لسان الدين بن الخطيب: ٢/٤٥٦.
(٢) ديوان عفيف الدين التلمساني: ١/١٠٣.

والمحبوب، والعاشق والمعشوق، والعارف والمعروف، بحيث لا يصبح هنالك لا محب ولا محبوب، ولا عاشق ولا معشوق، ولا عارف ولا معروف، بل حب واحد كلي، وعشق واحد مطلق، هو الذات الحق لا غير وما يتأتى عن ذلك من وصول واتحاد .. إن مثل هذا القول هو عدم إقرار بألوهية الخالق وربوبيته. وكفر لا يماثله كفر.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : «ولهذا وجد في المستأخرين من انبسط في دعوى المحبة حتى أخرجه ذلك إلى نوع من الرعونة، والدعوى التي تنافي العبودية وتدخل العبد في نوع من الربوبية التي لا تصلح إلا لله؛ ويدعي أحدهم دعاوى تتجاوز حدود الأنبياء والمرسلين، أو يطلبون من الله ما لا يصلح - بكل وجه - إلا لله، لا يصلح للأنبياء والمرسلين»[(١)].

الأصل الثالث:

الأصل الثالث هو أن الله يتجلى في مخلوقاته حتى لا يُحب سواه؛ فكل ما في هذا العالم محبوب؛ لأنه مجلى من مجالي الله؛ لذا لم يكتف فريق من المتصوفة من حبهم بالفناء في ذات الله بزعمهم، أو إلى السعي إلى نوع من الاتحاد الخاص بين المحب والمحبوب؛ بل مثل ذلك محطة في الطريق إلى نفي الأثنية بين الله والعبد وإلى الاتحاد بالله؛ فادعوا أنهم جزء موصول بحقيقة أزلية هي حقيقة واجب الوجود، فلا يرون عاشقاً ومعشوقاً، ولا محباً ولا محبوباً وإنما يرون عاشقاً هو عين معشوقه، ومحباً عين محبوبه؛ والعكس.

---

(١) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية: ١٩٨/٥. ومجموع الفتاوى: ٢٠٧/١٠.

وعلى أساس هذه النظرة (وحدة الوجود) جعل غلاة الصوفية- كابن عربي- الحب الإلهي مبدأ عاماً يسير عليه الوجود بأسره. وهو «حنين الحق إلى الخلق، أي حنين الكل إلى جزئه، والأصل إلى فرعه. ثم هناك حنين الخلق إلى الحق الذي يمثل حنين الفرع إلى أصله، والجزء إلى كله، وإن كان هذا في الحقيقة حنيناً للحق إلى نفسه في صورة الخلق المتعين. وتأكيد ذلك ما جاء في الحديث القدسي عندما قال تعالى: "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني"»[(١)].

يقول الجيلي- بعد أن ذكر مراتب الحب وأعلاها العشق- : «وهذا المقام - أي مقام العشق - آخر مقامات الوصول والقرب، فيه ينكر العارف معروفه فلا يبقى عارف ولا معروف، ولا عاشق ولا معشوق، ولا يبقى إلا العشق وحده. والعشق هو الذات المحض الصرف الذي لا يدخل تحت رسم ولا اسم ولا نعت ولا وصف، فهو أعني العشق في ابتداء ظهوره يفني العاشق حتى لا يبقى له اسم ولا رسم ولا نعت ولا وصف. فإذا امتحق العاشق وانطمس؛ أخذ العشق في فناء المعشوق والعاشق، فلا يزال يفني منه الاسم ثم الوصف ثم الذات؛ فلا يبقى عاشق ولا معشوق؛ فحينئذٍ يظهر العاشق بالصورتين، ويتصف بالصفتين فيسمّى بالعاشق ويسمى بالمعشوق»[(٢)].

ويوضح الرومي أن غاية الحب هي تجاوز (الأنا) و (الأنت) ففي المحبة الإلهية الحقيقية؛ يصبح الاتحاد أمراً لا مناص منه البتة : «ما

---

(١) دراسات في التصوف الإسلامي، محمد جلال شرف: ٣٤٤-٣٤٥.
(٢) الإنسان الكامل: ١/٤٨-٤٩.

العتبة ما الصدر بالنسبة للمعنى ؟ وأين "نحن" وأين " أنا" حيثما يوجد الحبيب ؟ ويا من تنزهت روحك عن "نحن" وعن "أنا" يا لطيفة الروح في الرجال وفي النساء. وعندما يصير الرجال والنساء واحداً فذلك الواحد هو أنت، وعندما تنمحي الآحاد حينذاك تكون»(١)، ويقول: «ابحث عنا في العشق، وابحث عنه فينا، أحياناً أمدحه أنا، وأحياناً يمدحني هو. فهو عندما يفتح فمه كصدفة من بحر، يبتلع بحر "نحن" و"أنا" وكأنه القطرة»(٢).

يقول سنائي(٣): «العشق في ذاته كاللون الواحد... لا تنطوي ذاته على سابق ومسبوق، ولا فرق فيه بين العاشق والمعشوق»(٤).

وعند بعض الصوفية يصبح العشق حجابًا إذا حال دون الاتحاد بين العاشق والمعشوق، يقول عبدالقادر الجيلاني: «رأيت عز سلطانه فسألته: يارب! ما معنى العشق؟ قال: العشق حجاب بين العاشق والمعشوق»(٥).

(١) المثنوي: ١/ ١٧٩. الفقرات (١٧٩٤-١٧٩٦).
(٢) مختارات من ديوان شمس الدين التبريزي، لجلال الدين الرومي: ١/ ٢٦٢. وينظر: ١/ ٤٤٢.
(٣) أبو المجد، مجدود بن آدم البلخي، اسمه الشعري: سنائي، فارسيّ الأصل. ولد سنة (٤٦٥هـ) تقريباً، يعتبر من أوائل من نظم المثنويات (وهو شعر برع فيه شعراء الفرس). كان ينشد الشعر في مدح ملوك غزنة وغيرهم، ثم تحول إلى التصوف، وألف في ذلك مثنويات عدة. توفي سنة (٥٢٦هـ). ينظر الموسوعة الصوفية: ص٢٠٨.
(٤) مثنويات حكيم سنائي، عشق نامه (كتاب العشق): ص ١٩. وينظر: يد الشعر، عنايت خان: ص ٦٧.
(٥) الغوثية- وتسمى المعراجية- (ضمن كتاب: الفيوضات الربانية) للشيخ عبدالقادر الجيلاني: ص٩.

وفي بداية الطريق: ربما يظن السالك المبتدىء أن المحبوب يكون في الصور الخارجية فينتقل في تلمسها بين أشكال العالم الحسي حتى إذا أفاق المحب وعرف حقيقة المحبوب أدرك أن الصورة ليست خارجة عنه ولكنها باطنة في وجوده، وعلم أن المحبوب الحق كامن في أعماق وجوده وحينئذ لا يطلب المحبوب إلا من المحبوب:

يقول ابن عربي: «ونهايته - أي الحب - من الطرفين أن يشاهد العبد كونه مظهراً للحق، وهو لذلك الحق الظاهر كالروح للجسم، باطنه غيب فيه، لا يدرك أبداً، ولا يشهده إلا محب؛ وأن يكون الحق مظهراً للعبد، فيتصف بما يتصف به العبد من الحدود والمقادير والأعراض، ويشاهد هذا العبد، وحينئذ يكون محبوباً للحق، وإذا كانا الأمر كما قلناه فلا حد للحب يعرف به ذاتي؛ ولكنه يحد بالحدود الرسمية واللفظية لا غير»[1].

لذا فإن من أحب شيئاً في هذا الكون بزعم ابن عربي؛ فما أحب في الحقيقة إلا الله؛ لأن كل شيء هو مظهر من مظاهره تعالى: فهو الظاهر في كل محبوب لعين كل محب، وما أفنت الشعراء كلامهم إلا فيه تعالى؛ وإن تغنوا بليلى، ولبنى، وسعاد وغيرها، فما عشقوا إلا الحق، وما راموا في الحقيقة إلا هو، وإن غفل بعضهم عن هذا.

يقول ابن عربي: «فما أحب الله إلا الله، والعبد لا يتصف بالحب إذ لا حكم له فيه فإنه ما أحبه منه سواه الظاهر فيه وهو الظاهر . . . فكل محب ما أحب سوى نفسه؛ ولهذا وصف الحقُ نفسَه بأنه يحب

(١) الفتوحات المكية: ٢/١٠٩.

المظاهر، والمظاهر عدم في عين»(١).

ويقول: «والله لا يحب في الموجودات غيره، فهو الظاهر في كل محبوب لعين كل محب، وما في الوجود إلا محب، فالعالم كله محب ومحبوب، وكل ذلك راجع إليه. كما أنه لم يعبد سواه؛ فإنه ما عبد من عبد إلا بتخيل الألوهية فيه ولولاها ما عبد، يقول تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وكذلك العبد ما أحب أحد غير خالقه؛ ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى، والدنيا والدرهم والجاه، وكل محبوب في العالم. فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون، والعارفون لم يسمعوا شعراً ولا لغزاً ولا مديحاً ولا تغزُّلاً إلا فيه من خلف حجاب الصور»(٢).

ويبين ابن عربي أن سبب تجلي الله بمظاهر مخلوقاته المتعددة هي الغيرة منه تعالى أن يُحبَ سواه: «وسبب ذلك الغيرة الإلهية أن يحب سواه. فإن الحب سببه الجمال وهو له؛ لأن الجمال محبوب لذاته، والله جميل يحب الجمال فيحب نفسه. وسببه الآخر: الإحسان، وما ثم إحسان إلا من الله، ولا محسن إلا الله؛ فإن أحببت للإحسان فما أحببت إلا الله فإنه المحسن، وإن أحببت للجمال فما أحببت إلا الله تعالى فإنه الجميل. فعلى كل وجه ما متعلق المحبة إلا الله. ولما علم الحق نفسه؛ فعلم العالم من نفسه؛ فأخرجه على صورته، فكان له مرآة يرى صورته فيه، فما أحب سوى نفسه، فقوله: ﴿يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٣١]، على الحقيقة نفسه أحب؛ إذ الاتباع سبب الحب، واتباعه

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ١١٠.

(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٢٢.

صورته في مرآة العالم سبب الحب؛ لأنه لا يرى سوى نفسه»[(١)].

ويستدل ابن عربي لمذهبه في العشق المطلق لكل جميل بحديث: «إن الله جميل يحب الجمال»[(٢)] لأنه تعالى يتجلى - كما يزعم ابن عربي - في اسمه الجميل «فوصف نفسه بأنه يحب الجمال وهو يحب العالم، فلا شيء أجمل من العالم وهو جميل، والجمال محبوب لذاته، فالعالم كله محب لله، وجمال صنعه سار في خلقه، والعالم مظاهره؛ فحب العالم بعضه بعضا من حب الله نفسه، فإن الحب صفة الموجود، وما في الوجود إلا الله ... فلا محب ولا محبوب إلا الله عز وجل»[(٣)].

ويقول سعدي[(٤)]: «في اللحظة الواحدة التي اختلط الحبيب فيها مع الأغيار كادت الغيرة أن تقتلني. فقال ضاحكاً: إني شمع الجمع يا سعدي، فما يعنيني أن تقتل الفراشة نفسها»[(٥)].

وانتهى ابن الفارض في حبه إلى أن كل الكائنات مظاهر متكثرة

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٢٢.

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الإيمان (٣٩) باب تحريم الكبر وبيانه، رقم (٩١) ١/ ٩٣. والترمذي: أبواب البر والصلة (٦١) باب ما جاء في الكبر، رقم (١٩٩٨-١٩٩٩) ٣/ ٥٣٣-٥٣٤، من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.

(٣) الفتوحات المكية: ٢/ ١١١-١١٢.

(٤) أبو عبدالله، مشرف بن مصلح السعدي، الشيرازي. ولد في شيراز حدود سنة (٦٠٠هـ)، وتلقى علومه في المدرسة النظامية المشهورة ببغداد. توفي سنة (٦٩١هـ). ينظر سعدي الشيرازي شاعر الإنسانية، د. محمد موسى هنداوي: ص١٨٠-٢٩٠، ودائرة المعارف الإسلامية (مادة سعدي): ١١/ ٤١٢-٤٢٠.

(٥) جنة الورد، المعروف في الفارسية بـ (كُلِسْتان)، سعدي الشيرازي: ص ٢١٤.

لحقيقة واحدة هي الذات العلية ؛ وأنه -تعالى- عين كل شيء ولا شيء سواه ؛ يقول ابن الفارض :

فلو واحداً أمسيتَ أصبحتَ واجِداً ... مُنـازَلَـةً مـا قـلـتُـه عـن حـقـيـقـة
ولكن على الشرك الخفي عكفتَ لو ... عرفتَ بنفس عن هدى الحق ضلت
وفي حبة من عزَّ توحيدُ حِّبِه ... فبالشرك يصلَى منه نارَ قَطيعة
وما شَانَ هذا الشأنُ منك سِوى السِّوي ... ودعواه حقاً عنك إن تُمَحَ تَثْبُت
كذا كنتُ حِيناً قبل أن يُكشفَ الغَطا ... من اللَّبس لا انفكُ عن ثَنَـوِيَّة(١)

فابن الفارض يطلب من المحب ترك الشرك -الذي هو عنده : إثبات وجود غير الله- والإيمان بوجود واحد فقط للمحب والمحبوب على السواء. وأن من يثبت وجودين منفصلين فهو مشرك يصلى بنار القطيعة من محبوبه. وما عاب أمر التوحيد منك أيها السالك إلا إثبات الغير، والذي ينبغي على المحب أن يمحو عن نفسه وجود السوى، والغيرية حتى يثبت له حكم التوحيد الذي هو مقام الجمع والوحدة؛ ولقد كان ابن الفارض يعتقد بوجودين منفصلين والتبس الأمر عليه ؛ حتى انكشف له الحجاب فإذا المحب عين المحبوب، والعاشق عين المعشوق.

يقول النابلسي: «المحبة الإلهية منه تعالى له تعالى، قال تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المَائدة: ٥٤]، فإتيانه تعالى بهم تجلية بصورهم، وظهور وجوده بهياكلهم؛ فإذا أتى بهم يحبهم؛ فيشهدونه متجلياً بهم، فيحبونه بالمحبة التي أحبهم بها فالمحبة واحدة والإتيان

(١) ديوان ابن الفارض: ص ٢٤٩-٢٥٠. الأبيات: (٢٢٦-٢٣٠) من التائية الكبرى.

واحد»[١].

فالمحب والمحبوب واحد بزعم الصوفية الاتحادية، ولا فرق بين الرب وبين العبد، فما أحب الله إلا نفسه، وما أحبه إلا هي. وفي ظل هذا المعنى الوجودي للمحبة الإلهية؛ فإن القاعدة الأخلاقية التي أتت بها الشرائع تسقط، ويصبح كل ما هو موجود في هذا الكون محبوب - حتى وإن كان قبيحاً شرعاً أو عرفاً، كعبادة الصنم، وشرب الخمر مثلاً- لأن الكل تجليات للحق. وهذا بلا شك من أفسد الأقوال؛ وفيه وصف لله بالنقائص تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

كما أن مفهوم المتصوفة للتوحيد يأخذ معنى مغايراً لحقيقته عند المسلمين، وتصبح كلمة الشهادة "لا إله إلا الله" تعني : «لا محبوب إلا الله»[٢]. وسيأتي بيان تهافت القول بوحدة الوجود في موضعه إن شاء الله.

الأصل الرابع:

إن كل محبوب جميل ؛ فلا يوجد قبيح على الإطلاق ؛ فالمحبة المجردة من الأغراض يجب أن لا تستثنى شيئاً في الوجود لأن ذلك كله هو مظاهر الله المتعددة في الكون من جهة؛ ولأن المحبة فوق ميزان الكفر والإيمان، والقبح والجمال ؛ من جهة ثانية ؛ فهي دين - بحد ذاتها - يجمع بين المتناقضات. ورأوا أن كل شيء جميل : فالإيمان جميل، والكفر جميل، والطاعة جميلة والمعصية كذلك،

---

(١) شرح ديوان ابن الفارض، للبوريني والنابلسي: ٢/ ٩٦.

(٢) الفتح الرباني فيما يحتاج إليه المريد التيجاني، محمد حسنين: ص ٥٥.

والمعبود في كل ملة هو جمال، والمربوب في كل دين جمال أيضاً؛ لأن المحبوب في الحقيقة هو الله، وإن اختلفت الصور. فلا يوجد في العالم قبيح قط، وما يظنه البعض قبحاً كالشرك مثلاً، هو في الحقيقة جمال؛ لأنه عبادة للمحبوب المطلق في مظهر من مظاهره.

ويؤكد هذه النقطة عنايت خان[١]- أحد صوفية العصر- إذ يقول: «أياً كانت الاختلافاتُ التي يمكن أن ترينا إياها الأديانُ المختلفة بشأن أسس ما هو حق وما هو باطل؛ فلن يختلف شخصان البتة حول هذا المبدأ الطبيعي الفذ: أن كل ذات تنشد الجمال، وأن كل فضيلة واستقامة وخير لا تعدو أن تكون إيماضةً من جمال. ومتى تخلّق الإنسان بهذا المبدأ الأخلاقي؛ لم يحتج إلى أن يلتزم اعتقاداً أو إيماناً خاصاً، أو يقيد نفسه بطريق خاص يمكنه عندئذ أن يسلك الطريق الهندوسي، أو الطريق الإسلامي، أو طريق أية كنيسة أو إيمان. الكون كله ليس إلا تجلياً للجمال. ونحن نعمي أنفسنا باعتماد مسلك واحد للجمال»[٢].

ومن هذا المنطلق اتخذت الصوفية حب الجمال مظهراً من مظاهر وحدة الأديان؛ وجعلوا عشقهم للجمال هو عبادة بحد ذاتها ؛ لأنهم ما أحبوا في الحقيقة إلا الله حيث إن الجمال مظهر من مظاهر تجليات

---

(١) عنايت خان (١٨٨٢-١٩٢٧م) ولد في الهند. كان أستاذاً للموسيقى، ثم سلك نهجاً صوفياً، وذهب إلى أوربا وأمريكا، وألقى محاضرات هناك داعياً لمذهبه الصوفي،وعاد إلى الهند بعد ذلك وتوفي بها بعد سنة من عودته (عن كتاب عنايت خان يد الشعر ص ٢٦٨، بقلم المترجم).

(٢) مقدمة كولمان باركس لكتاب عنايت خان: يد الشعر ص ٤٧، عن كتاب فن الوجود والصيرورة، لعنايت خان ص ٢٠٨.

الحق سبحانه بزعمهم. إن الجمال واحد مطلق مهما تنوعت الصور، وتعددت الأشكال، فكل أولئك ليس في الحقيقة إلا مظاهر متعددة لحقيقة جمال واحد هو الجمال الإلهي المطلق ؛ لذا فإن الفروق العقدية بين المذاهب المتعددة تسقط في دين الجمال الصوفي ؛ فلا اعتبار إلا لرابط واحد فقط هو الجمال الذي يوصل بدوره إلى عبادة الواحد الأحد ؛ وذلك أن من عشق صورة جميلة - وهي في حقيقتها مجلى من مجالي الله بزعمهم - يسعى بكل طاقته للتشبه بها والوصل إليها عن طريق معايشتها فيحل الصفاء فيه حتى يخرج به من دائرة الحسن المقيد إلى مشهد الجمال المطلق الذي كل حسن في هذا الكون مستمد منه، معار له. بل إن هذا الكون وما فيه ما وجد إلا ليظهر هذا الجمال المطلق.

يقول ابن عربي : «أوجد الله العالم في غاية الجمال والكمال خلقاً وإبداعاً، فإنه تعالى يحب الجمال ؛ وما ثم جميل إلا هو، فأحب نفسه، ثم أحب أن يرى نفسه في غيره؛ فخلق العالم على صورة جماله، ونظر إليه فأحبه»[١].

ويقول العطار : «إن العشق أعلى مكانة من الإيمان والكفر، وأي شأن للعشق مع الكفر والإيمان؟ .. ذرة عشق تفوق جميع الآفاق .. والعشق لب الكائنات على الدوام.. كل من له قدم في العشق راسخة، قد تخطى الكفر والإسلام معاً»[٢].

---

(١) الفتوحات المكية، لابن عربي: ٤/ ٢٦٩.

(٢) منطق الطير، فريد الدين العطار: ص ٢١٧-٢١٨.

ويحذر التلمساني[1] من الإشراك في دين الحب، ويستثني من ذلك تقييد الجمال المرئي بالتجلي الإلهي فقط :

وإيـاك والإشـراكَ فـي ديـن حُـبِّـه ولا تـكُ إلا بـالـجـمـالِ مُـقَـيَّـدا[2]

وفي "العشق الصوفي لله" لجأت الصوفية إلى معان مجازية مسرفة في الأبعاد، وألزموا أنفسهم بتعابير خاصة؛ في صور غاية في الرمزية. كما لجأوا إلى اصطلاحات مبهمة ذات أغراض متعددة، وتحتمل تفاسير عدة. وتكلموا عن العشق الإلهي بألفاظ العشق المجازي (البشري) وتعبيراته - بحكم أن المجاز قنطرة الحقيقة - وكثر في كلام الصوفية عن الحب استعمال ألفاظ : القرب والبعد، الوحشة والأنس، الانبساط والهيبة، والحضور والغيبة، والصحو والسكر، وأمثال هذه الألفاظ مما يجري بعضه مجرى الاصطلاح بينما يجري بعضه الآخر مجرى الرمز.

وصاغوا ذلك في قوالب أدبية : تبين افتقار العاشق واستغناء المعشوق، وغنج الحبيب ودلاله، وتضرع الولهان وانكساره، وشكوى الفراق وأمنية الوصال، والصبر على جور المحبوب، وانتهى الأمر بهم

---

(١) أبو الربيع عفيف الدين، سليمان بن علي بن عبدالله التلمساني، نسبة إلى تلمسان في الجزائر، التي ولد بها سنة (٦١٠هـ). ثم رحل منها إلى الشرق، وطاف البلاد حتى التقى بصدر الدين القونوي تلميذ ابن عربي. وفي مصر التقى بابن سبعين. واستقر به المقام أخيراً في دمشق حتى وفاته سنة (٦٩٠هـ). والتلمساني من القائلين بوحدة الوجود المطلقة (كما سيأتي بيانه إن شاء الله) كما نسب إلى رقة الدين، والميل إلى مذهب النصيرية. وقال الذهبي: أحد زنادقة الصوفية. ينظر العبر، للذهبي: ٣/ ٣٧٢، والكواكب الدرية: ٢/ ٤٢٠.

(٢) ديوان التلمساني: ١/ ٢٣٢.

إلى التغني بالجمال والعيون والشفاه، بل أشد من ذلك شمولاً وأوسع معنى ؛ فقبلوا كل نوع من العشق من حيث إنه مادة للذوق والجمال. لقد كانت هذه الصلة بين الجمال المادي والجمال المطلق من أسباب التشابه بين الغزلين البشري والإلهي شبهاً كان من الصعوبة معه معرفة من المراد والمعني في أبيات الغزل الصوفي، أو النثر الصوفي.

لقد اتجهت الصوفية إلى الآثار الجميلة في عالم الخلق فاستأنست بها ومنحتها حبها لأنها آثار محبوبها ؛ يقول الجنيد : «ومن ها هنا عرجت نفوس العارفين إلى الأماكن النضرة والمناظر الأنيقة والرياض الخضرة -وكل ما سوى ذلك عذاب عليها- مما تحن إليه من أمرها الأول الذي تشمله الغيوب ويستأثر به المحبوب»[١].

ويقول لسان الدين بن الخطيب : «حب الصور، وعشق الحادث للحادث .. ربما كان سلماً للحب الحقيقي الموصل للسعادة»[٢].

ويصور الصوفية الحق تعالى أنه الجمال الأزلي المطلق المعشوق على الحقيقة في كل جميل، وأن جميع صور الجمال هي مجليات للحق تعالى ؛ لذا فإن عبادة الجمال الظاهري والافتتان بالصورة والهيام بالجمال المادي إنما هي طريق الوصول إلى الجمال المطلق أيضاً ويقولون : إن جمال الظاهر إنما هو مرآة لطلعة الغيب ومظهر للجمال الإلهي وكانوا يعيشون كل مظاهر الجمال، ومن جملتها الوجه الجميل سواء كان لذكرٍ أم أنثى ويعتبرون ذلك شاهداً على صنع الله. إن ما يسمى بالحب الإنساني ليس على الحقيقة إلا حباً إلهياً وبرزخاً موصلاً

---

(١) رسائل الجنيد: رسالة الفناء ص ٣٥.

(٢) روضة التعريف بالحب الشريف، لسان الدين بن الخطيب: ١/ ٢٩٤.

إليه.

فعند إيراده لحديث النبي ﷺ : «إن الله جميل يحب الجمال»[١]، قال ابن عربي : «هو تعالى صانع العالم وأوجده على صورته فالعالم كله في غاية الجمال ما فيه شيء من القبح بل قد جمع الله له الحسن كله والجمال .. ولهذا قلنا في بعض عباراتنا إنه مرآة الحق، فما رأى العارفون فيه إلا صورة الحق .. فهو المتجلي في كل وجه، والمطلوب في كل آية، والمنظور إليه بكل عين، والمعبود في كل معبود .. فجميع العالم له مصل، وإليه ساجد، وبحمده مسبح، فالألسنة ناطقة، والقلوب به هائمة عاشقة .. ولولا أن هذا كما ذكرناه ما أحب نبي ولا رسول أهلاً ولا ولداً»[٢].

وكانوا إذا رأوا وجهاً جميلاً أو سمعوا صوتاً رقيقاً أو شهدوا منظراً رائقاً أخذوا به ورأوا فيه أمارة على الجمال الإلهي المطلق ورمزًا له ؛ من ذلك ما يروي أبو حمزة الصوفي من أن «أبا النظر الغنوي[٣] - وكان من المبرزين الخائفين العابدين - نظر إلى غلام جميل فلم تزل عيناه واقفتين عليه حتى دنا منه فقال له : سألتك بالله السميع، وعزه الرفيع، وسلطانه المنيع، إلا وقفت علّي أروى من النظر إليك، فوقف قليلاً ثم ذهب فيكرر أبو النظر الغنوي طلبه وهكذا عدة مرات إلى أن مضى الغلام. فرفع أبو النظر رأسه بعد وقت طويل وهو يبكي، وقال: لقد ذكرني هذا بنظري إليه وجهاً جل عن التشبيه وتقدس عن التمثيل،

(١) سبق تخريجه: ص ٣٤١.
(٢) الفتوحات المكية، لابن عربي: ٣/ ٤٣٥.
(٣) لم أجد ترجمته.

وتعاظم عن التحديد، والله لأجهدن نفسي في بلوغ رضاه بمجاهدتي جميع أعدائه،وموالاتي لأوليائه، حتى أصير إلى ما أردته من نظري إلى وجهه الكريم، وبهائه العظيم، ولوددت أنه قد أراني وجهه وحبسني في النار ما دامت السموات والأرض. ثم غشي عليه»[1].

قال ابن الفارض:

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل ... بتقييده ميلًا لزُخرُف زينة
فكل مليح حُسنُه من جمالها ... مُعارٌ له أو حسنُ كلِّ مليحة
بها قيسُ لبنى هامَ بل كلُّ عاشق ... كمجنون ليلى أو كُثيِّر عزة
فكلٌّ صَبَا منهم إلى وصف لَبْسِهَا ... بصورة معنىً لاحَ في حسن صورة
وما ذاك إلا أن بدتْ بمظاهرٍ ... فظنوا سواها وهي فيهم تجلت
بدتْ باحتجاب واختفتْ بمظاهرٍ ... على صبغِ التلوين في كل برزة
ففي النشأة الأولى تراءت لآدم ... بمظهر حـــوا قبل حكم الأمومة
فهام بها كيما يكون بها أبا ... ويظهر بالزوجين حكم البنوة
وتظهرُ للعشاق في كل مظهرٍ ... من اللبسِ في أشكالِ حسنٍ بديعة
ففي مرةٍ لبنى وأخرى بثنيةً ... وآونةً تدعى بعزة عزت
ولسن سواها لا ولا كن غيرَها ... وما إن لها في حسنها من شريكة[2]

فالذات الإلهية - عند ابن الفارض - هي المتجلية بمظاهر الحسن والجمال كلها، ومن ذلك تجليها في النساء، وما هام المتيمون من

---

(١) مصارع العشاق، للسراج: ٢/ ٢٠.

(٢) ديوان ابن الفارض: ص٢٥١-٢٥٢. التائية الكبرى الأبيات من ٢٤٢-٢٥٣. وقد نهج الصوفي عمر اليافي (ت١٢٣٣هـ) في ديوانه نهج ابن الفارض في عشق الجمال الذي هو تجلي إلهي، ينظر ديوان اليافي: ٢٦٨، ٣٢٦، ٢٨٩، ٢٨٠، ٢٧٦-٣٢٧.

الشعراء وغيرهم إلا بها، وهي في حقيقتها لبنى وليلى وبثينة وعزة، وكل الجمال هو مجلى من مجاليها؛ تظهر بكل لون، وتتجلى في كل مظهر، والجمال المشاهد هو صورة للجمال الحقيقي وعارية منه. وكل الحسن في الذكر أو الأنثى هو حسنها على الحقيقة؛ إذ أن حسن هذا أو تلك ليس إلا صورة معينة، ومجلى مقيداً من صور الجمال المطلق ومجاليه. فما ثم إلا هي الذات العلية. كما أن الحب الموجه إلى الصور المتعددة لا يختلف في حقيقته عن الحب الموجه إلى الذات العلية التي تفيض منها هذه الصور.

وابن الفارض «يرى أن الحسن البادي في المرئيات والفتنة الشائعة في وجوه المعشوقات من ليلى وبثينة وعزة، والسحر المنتشر في أرجاء الطبيعة، كل أولئك ليس في الحقيقة إلا مظاهر متعددة لحقيقة جمال واحد هو الجمال الإلهي المطلق.. وابن الفارض يحدثنا بأنه أحب أول ما أحب الصور المقيدة، والمظاهر المعينة، ثم أخذ حبه يرقى رويداً رويداً حتى خرج به من دائرة الحسن المقيد إلى مشهد الجمال المطلق الذي شهد فيه أن حسن كل ما في هذا الكون مستمد منه، معار له»[١].

لقد وصف الصوفية علاقتهم بالله وصفاً غرامياً، وتمثل المرأة في الحب الإلهي الصوفي أسمى تجليات الذات الإلهية:

أسميك لبنى في نسيبي تارة   وآونة سعدى وآونة ليلى
حذارا من الواشين أن يفطنوا بنا   وإلا فمن لبنى فدتك ومن ليلى[٢]

---

(١) ابن الفارض والحب الإلهي، د. محمد مصطفى حلمي: ١٧٠.
(٢) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء، الراغب الأصبهاني: ص ٣٠٢.

ويقول المستغانمي[1]:

تراهم كما ترى سكارى في حبهم   وكل له مشعوق لا يبغي به بدلا
ترى مظاهر الكون تسجد لبعضها   وثم سر لطيف خفي عن المُقلا
ولولا جمال الحق في كل صورة   لما بُليَ قيسٌ بالشوق إلى ليلى
ولا عشق العشاق حسن مليحة   ولا مالت الحسان وجرّت الذيلا[2]

ويقرر الرومي أن الله يتجلى في النساء لجمالهن: «إن المرأة ليست بمعشوقة بل هي نور الحق! فقل إنها خالقة، أو قل إنها ليست بمخلوقة»[3].

وقد صور آسين بلاثيوس[4] الحب الإلهي المعبر عنه بصور حسية

(١) أبو العباس أحمد بن مصطفى العلوي (العلاوي) الجزائري، المعروف بابن علويه المستغانمي. ولد في متسغانم بالجزائر سنة (١٢٩١هـ)، تلقى تعليمه على يد والده، وعمل خرازاً لمساعدة أسرته، ثم عمل في التجارة، بعد وفاة أبيه، وعمره (١٧) عاماً. وانتسب في بدايته إلى الطريقة العيساوية (نسبة إلىْ مؤسسها محمد بن عيسى ت ١٥٢٣م) وهي طريقة يشيع فيها أكل النار وترويض الثعابين ونحو ذلك من أعمال الحواة. ثم تركها بعد مدة، ولازم شيخه محمد بن الحبيب البوزيدي، وخلفه على الطريقة بعد وفاته، وتجنب مخالطة الناس إلا مريديه، حتى توفي سنة (١٣٥٣هـ). ينظر الشيخ أحمد العلوي، د.مارتن لنجر: ص٤٧-١١٧، والأعلام: ٢٥٨/١.

(٢) الشيخ أحمد العلوي الصوفي المتسغانمي الجزائري، د. مارتن لنجر: ص٢٠٩.

(٣) المثنوي، جلال الدين الرومي تحقيق: د. عبدالسلام كفافي: ١/ ٣٠٤ فقرة (٢٤٣٧).

(٤) ميجيل أسين بلاثيوس، ولد بمدينة سرقسطة في إسبانيا، سنة ١٨٧١م. درس في جامعة سرقسطة، كما درس في معهد ديني، فتخرج قسيساً، حصل على الدكتوراه عام (١٨٩٦م) وكان موضوعها عن الغزالي. وشغل منصب أستاذ كرسي للغة العربية بجامعة مدريد عام (١٩٠٣م). وكان له اهتمام خاص بالتصوف والفلسفة =

عند ابن عربي قائلاً: «ابن عربي يؤكد بجسارة سامية، أن الله يتجلى لكل محب، تحت حجاب المحبوبة، التي لا يعشقها إلا بقدر ما يتجلى فيها من مشابهة للألوهية؛ لأن الخالق يحتجب عنا، حتى نحبه تحت مظاهر زينب الجميلة، وسعاد وهند وليلى، وكل الأوانس المحبوبات اللاتي يتغزل في جمالهن الشعراء بشعر رقيق، دون أن يدركوا ما يدركه الصوفية أصحاب الكشف: وهو أن المقصود في كل غزلياتهم، وقصائدهم الغرامية هو الله، فهو وحده الجمال الوحيد الحقيقي الجدير بالحب، وقد احتجبت تحت نقاب الصور الجسمانية»[1].

وكان من تعلق الصوفية بالجمال أن عكفوا على الغناء والموسيقى وكلفوا بالغلمان الملاح وتعشقوا الجمال المحسوس الذي اتخذوه وسيلة يصلون بها إلى الجمال المطلق. ويؤكد هنري كوربان[2] أن الصوفي يرى معبوده -بعد عدد من التجليات والتأملات -في صورة كائن أنثوي، مما يولد لديه سعي إلى إتحاد مع الإلٰه ينتج عنه الكائن

= والأدب، وتركزت دراساته على ابن حزم الفقيه الظاهري، وابن عربي الصوفي. توفي عن ثلاثة وسبعين عاماً، سنة (١٩٤٤م). ينظر: موسوعة المستشرقين، د. عبدالرحمن بدوي: ص٧٥.

(١) ابن عربي حياته ومذهبه، آسين بلاثيوس، ترجمة د. عبدالرحمن بدوي، ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٢) فيلسوف ومؤرخ فرنسي، ولد في باريس عام ١٩٠٣م. تخرج من جامعة السوربون، واتقن اللغتين: الفارسية، والعربية، تولى الإشراف على "معهد الدراسات الإيرانية" في طهران التابع للحكومة الفرنسية بين عامي (١٩٤٥-١٩٥٤م). تخصص في الفكر الاثني عشري في إيران، واهتم بالفلسفة الإشراقية الصوفية، التي تركزت أيضاً في إيران. توفي في باريس سنة (١٩٧٨م). ينظر موسوعة المستشرقين: ص٣٣٥، ومعجم الفلاسفة: ص٥٣١.

الخنثى، لذا فإن صورة الألوهية عن الصوفية هي الأنثوية الأبدية(١).

يقول ابن عربي: «المحب يطلب بذاته الوصلة بعد طلبه وجود محبوبه؛ فإن عين وجود محبوبه عين وصلته لا بد من ذلك .. لأنه عندما يحصل الهوى يقع التنفّس والتنهد؛ فيخرج النفس بشكل ما تصوَّر في نفس المحب من صورة المحبوب؛ فيظهره صورة من خارج يشاهدها فيحصل له مقصوده ونعيمه بها»(٢).

ويوضح مراده أكثر فيقول: «لما أحب الرجل المرأة، طلب الوصلة. أي غاية الوصلة التي تكون في المحبة، فلم يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح، ولهذا تعمُّ الشهوة أجزاءه كلها، ولذلك أمر بالاغتسال منه، فعمت الطهارة، كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة، فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره، فطهَّره بالغسل، ليرجع بالنظر إليه فيمن فنى فيه، إذ لا يكون إلا ذلك، فإذا شاهد الرجل الحقَّ في المرأة؛ كان شهوداً في منفعل، وإذا شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه- شاهده في فاعل، وإذا شاهده في

---

(١) الرمز الشعري عند الصوفية: ص ١٤٩، عن هنري كوربان: Creative imagination PP. 159,160

ونجد هنا أن صوفية المسلمين ربما تأثروا بالنصارى في هذا الشأن، يقول أحد اللاهوتين النصارى المعاصرين: "إن حقيقة أن القدسين والمتصوفة شعروا بأنهم أحرار في مخاطبة الله كأب وكأم تعطينا كثيراً من الثقة لكي نستخدم الصيغتين معاً في صلاتنا لله، كما أنه حقيقي أن الله هو (أبانا) فكذلك حقيقي أنه (أمنا) " ا.هـ. كتاب: "إله واحد رب واحد روح واحد: تفسير معاصر للإيمان الرسولي " هانز جورج لينك، ص ٧٢-٧٣.

(٢) الفتوحات المكية، لابن عربي: ٢/ ٣٢٧-٣٢٨.

نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه، كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة، فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل؛ لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصة؛ فلهذا أحب ﷺ النساء؛ لكمال شهود الحق فيهنّ، إذ لا يُشاهَد الحقُّ مُجَرَّداً عن المواد أبدا .. فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله، وأعظم الوصلة النكاح»[1]. إلى أن قال: «فمن أحب النساء على هذا الحد فهو حب إلهي»[2].

وقال بعد ذلك: «هذا أحب الالتذاذ فأحب المحل الذي يكون فيه وهو المرأة، ولكن غاب عنه روح المسألة؛ فلو علمها لعلم بمن التذ ومن التذ وكان كاملاً»[3].

ففي العبارة العبارات السابقة يزعم ابن عربي أن الله لم يأمر بالغسل إلا ليتطهر العبد مما توهمه من أنه كان مع إمرأة. وأن علة حب الرسول ﷺ للنساء هي اعتقاده أنهن الله في أجمل صور تعيناته وتجلياته، ورغبته في الالتذاذ الجسدي المتنوع بربه. هذا هو ما ظهر من عباراته، ولا يحتمل تفسيراً غير هذا. تعالى الله عما يقول ابن عربي علواً كبيراً.

ويقول مصطفى محمود: «المرأة والرجل لوح وقلم، فعل وانفعال، ومن أحب النساء حب شهوة لا حب إلهياً فقد غابت عنه روح المسألة؛ لأنه أحب الرمز وغاب عنه المرموز... ولا يستغرق

(١) فصوص الحكم، لابن عربي: ١/ ٢١٧. وينظر نسيم السحر، للجيلي: ص ٣٦-٤٠.
(٢) فصوص الحكم: ١/ ٢١٨.
(٣) فصوص الحكم: ١/ ٢١٩.

حب الرجل بالكلية إلا المرأة لأنها أكمل مظهر .. ولهذا كانت فتنة حتى يكتشف فيها الصوفي الرمز ومنصة التجلي وأنها قناع وحجاب على ما وراءها»(١).

قال الزمخشري: «إذا رأيت من يذكر محبة الله ويصفق بيديه مع ذكره ويطرب وينعر ويصعق؛ فلا تشك في أنه لا يعرف ما الله، ولا يدري ما محبة الله. وما تصفيقه وطربه ونعرته وصعقته إلا لأنه تصور في نفسه الخبيثة صورة مستملحة معشقة فسماها الله بجهله ودعارته، ثم صفق وطرب ونعر وصعق على تصورها»(٢).

فالصوفية في حبهم يقعون تحت سيطرة تصور حسي للحب الشهواني، وإن العيون والخدود في الغزل الصوفي أملاها التصور الحسي لها أثناء التأمل الإلهي، ومعنى هذا أن مدلولات هذه الألفاظ لها وجود ذهني عند الصوفية، وليس الأمر كما يقولون من أن هذه الألفاظ ترمز إلى معان إلهية لا يفهمها إلا أصحاب الأذواق والقادرين على فهم المعاني الصوفية المجردة(٣).

ويستدل هؤلاء المفتونون بحديث «إن الله جميل يحب الجمال»(٤) ويقولون: كل مصنوع الرب جميل، لقوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السَّجدَة: ٧]، فنُحب كل شيء. ويتدينون بحب الصور الجميلة، من النساء الأجانب والمردان وغير ذلك، ويرون أن هذا من الجمال

---

(١) السر الأعظم، مصطفى محمود: ص ٩٩-١٠٠.

(٢) الكشاف: ١/ ٤٢٤.

(٣) ينظر تراث الإسلام: الأدب، من إعداد هاملتون جب: ١/ ١٦٣-١٦٤.

(٤) سبق تخريجه: ص ٣٤١.

الذي يحبه الله، ويخلطون الميل الطبيعي المحرم بالمحبة الدينية، ويجعلون ذلك مما يتقرب به إلى الله: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ﴾ [الأعراف: ٢٨].

وما حب الصوفية للجمال بمختلف تجلياته كما يزعمون ؛ إلا دعوة للخلاعة والسفور، والشهوات البهيمية. وما ذاك كله إلا حجة الزنادقة وأصحاب الهوى؛ الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في المؤمنين، ولم يجعل الله تعالى الجمال مقياساً للعمل الصالح والتقرب إليه سبحانه؛ بل ثبت في الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»[(١)]. ومعلوم أنه لم ينف نظر الإدراك، لكن نظر المحبة، وقال ﷺ : «لا فضل لعربي على عجمي، ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى»[(٢)].

فهذا هو المقياس والميزان لرحمة الرب تعالى، وأمن عذابه، وللفوز بالجنة، والسلامة من النار. لا الجمال والحُسن. والله تعالى وصف المنافقين بجمال الخلقة، وحسن القول: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ۖ وَإِن يَقُولُوا۟ تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ ۖ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ ۖ﴾ [المنافقون: ٤]. ولم يشفع ذلك لهم في دخول الجنة: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴿١٤٥﴾﴾ [النساء: ١٤٥]. وقال تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا

---

(١) صحيح مسلم: كتاب البر والصلة (١٠) باب تحريم ظلم المسلم، رقم (٢٥٦٤) ٤/ ١٩٨٦-١٩٨٧.

(٢) رواه الإمام أحمد، رقم (٢٣٤٨٩): ٣٨/ ٤٧٤، من حديث رجل من أصحاب النبي ﷺ والحديث سنده صحيح؛ فجهالة الصحابي لا تضر، وقد صحح محقق المسند سنده.

قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَٰثًا وَرِءْيًا ﴿٧٤﴾﴾ [مريم: ٧٤]. والأثاث اللباس ونحوه، والرئي: المنظر. فأخبر أن الذين أهلكهم قبلهم كانوا أحسن صوراً وأموالاً، لنتبين أن ذلك لم ينفعهم عند الله تعالى ؛ لما أشركوا به وكفروا ؛ فأوردهم حسنهم وجمالهم المهالك، واستحقوا العقوبة في الدنيا والآخرة.

أما الحديث : «إن الله جميل يحب الجمال»[1]. فسبق بيان أن جمال الخَلق لا تغني شيئاً إذا لم يصاحبها عمل صالح. كما أن الجمال ليس محصوراً على الهيئة والشكل؛ بل الجمال الحقيقي هو في الخُلق : كالعلم والإيمان والتقوى، وهو أعظم من الجمال الذي للخَلْق، وهو الصورة الظاهرة، كما في الحديث عن النبي ﷺ أنه قال : «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خُلُقا»[2].

والحديث الذي يحتج به الصوفية فيه ترغيب في الاهتمام بالظاهر دون أن يطغى ذلك على الباطن: ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ [الأعراف: ٢٦]، فجمال الثياب واللبس، والأشياء عموماً مطلوب في غير ما سرف ولا مخيلة: فإذا ترتب على الاهتمام بالجمال وقوع ما يغضب الله، أو فوات ما يحبه تعالى ؛ لزم من ذلك فوات ما في الجمال من خير، فإذا كان في جمال الثياب ما يؤدي إلى البطر والتكبر والفخر والخيلاء

---

(١) سبق تخريجه: ص ٣٤١.

(٢) رواه الإمام أحمد، رقم (٧٤٠٢) ١٢/ ٣٦٤، والترمذي: أبواب الرضاع (١١) باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، رقم (١١٦٢) ٢/ ٤٥٤، وابن حبان، رقم (٤٧٩)٢/ ١٩٧، ورقم (٤١٧٦) ٩/ ٤٨٣، والحاكم: ١/ ٣. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وقال الذهبي في تلخيص المستدرك: حديث صحيح، وصححه أيضاً محقق المسند.

والسرف، فهو سبحانه لا يحب كل مختال فخور كما قال ﷺ: «لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جر إزاره خيلاء وبطراً»[١] فإنه يبغضه فلا ينظر إليه وإن كان فيه جمال، لأنه وقع فيما يبغضه الله من الخيلاء والبطر.

فكذلك الصور الفاتنة والجميلة من الرجال أو النساء، إذا صاحبها الخُلُق السيءُ: من فجور أو كفر أو نفاق ونحوه، فإن البغض أو المقت لُخُلِقه ودينه؛ يكون مستعلياً على ما فيه من الجمال.

وعلى هذا يجري الأمر من محبة الصوفية للشيء الجميل وعشقهم الصور والتلذذ بالنظر إليها : فإن ذلك إذا خلا عن المفسدة الراجحة، مثل أن يحب الإنسان زوجته حباً معتدلاً، أو أن يحب ما لا فتنة فيه، كحبه للجميل من الدواب والثياب فهذا حسن. أما إذا كان حبه للجمال متعلقاً بالنساء الأجانب أو المردان ونحو ذلك، فهذه محبة ينهى عنها الله، ويبغضها الله ويمقتها - سواء كان مع المحبة فعل الفاحشة الكبرى، أو كانت للتمتع بالنظر والسماع وغير*ذلك وهي محبة حيوانية، توعد الله من فعل مقدماتها بالويل والثبور؛ فما بالك فيمن استمرأ عليها واتخذها ديناً يدين الله بها ؟

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية وهو يتحدث عن هذه الفئة من المتصوفة : «وفي كلام بعض الشيوخ : المحبة نار تحرق في القلب ما سوى مراد المحبوب. وأرادوا أن الكون كله قد أراد الله وجوده، فظنوا أن كمال المحبة أن يحب العبد كل شيء، حتى الكفر والفسوق

---

(١) رواه البخاري: كتاب اللباس، الباب الأول، رقم (٥٧٨٣). ومسلم: كتاب اللباس (٩) باب تحريم جرّ الثوب خيلاء، رقم (٢٠٨٥)، ٣/ ١٦٥١. من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

والعصيان، ولا يمكن أحداً أن يحب كل موجود بل يحب ما يلائمه وينفعه ويبغض ما ينافيه ويضره، ولكن استفادوا بهذا الضلال اتباع أهوائهم، فهم يحبون ما يهوونه كالصور والرئاسة وفضول المال، والبدع المضلة، زاعمين أن هذا من محبة الله، ومن محبة الله بغض ما يبغضه الله ورسوله، وجهاد أهله بالنفس والمال. وأصل ضلالهم أن هذا القائل الذي قال: "إن المحبة نار تحرق ما سوى مراد المحبوب" قصد بمراد الله تعالى الإرادة الدينية الشرعية التي هي بمعنى محبته ورضاه، فكأنه قال: تحرق من القلب ما سوى المحبوب لله، وهذا معنى صحيح. فإن من تمام الحب أن لا يحب إلا ما يحبه الله، فإذا أحببت ما لا يحب كانت المحبة ناقصة، وأما قضاؤه وقدره فهو يبغضه، ويكرهه، ويسخطه، وينهى عنه، فإن لم أوافقه في بغضه وكراهته وسخطه لم أكن محباً له، بل محباً لما يبغضه: فاتباع الشريعة، والقيام بالجهاد من أعظم الفروق بين أهل محبة الله وأوليائه الذين يحبهم ويحبونه، وبين من يدعي محبة الله ناظراً إلى عموم ربوبيته، أو متبعاً لبعض البدع المخالفة لشريعته، فإن دعوى هذه المحبة لله من جنس دعوى اليهود والنصارى المحبة لله»[1].

أما استدلالهم بحديث: «**إن النظر إلى الوجه الحسن عبادة**»[2]. فحديث موضوع، وكذب على النبي ﷺ[3].

---

(١) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، تحقيق: محمد ومصطفى عبدالقادر عطا: ٥/ ٢٠٠-٢٠١.

(٢) ينظر مثلاً: مشارق أنوار القلوب، لابن الدباغ: ص ١١٦.

(٣) نقل ابن القيم عن ابن تيمية قوله عن هذا الحديث أنه كذب وباطل عن رسول الله ﷺ لم يروه أحد بإسناد صحيح بل هو من الموضوعات. ينظر كشف الخفاء، للعجلوني: ٢/ ٤٢٠-٤٢١. والأسرار المرفوعة، للقاري: ص٣٥٥.

الأصل الخامس:

هو أن الجنة الحقيقية التي ينبغي أن يدخلها المحب هي الحب ذاته: حب الله تعالى من غير غرض ولا منفعة، ولا خشية مضرة، وأن النار التي ينبغي أن يتجنبها المحب هي الحرمان من الاتصال بالله والاتحاد به..

ولهذا : فإنه في ضوء الغاية العظمى للحب الإلهي عند المتصوفة، وهي الاتحاد بالله تعالى اتحادٌ يجعل من المحب والمحبوب عيناً واحدة: أعرضت صوفية الإسلام خلا قليلا منهم عن "الترغيب في الجنة، والترهيب من النار" معتبرين ذلك نوعاً من "السقوط" في خيار المفاضلة بين الجنة ورب الجنة. هذه المفاضلة التي لو انتهت بتفضيل الجنة أو بالخوف من النار؛ لأخفقت في اختيار ما ينسجم مع غاية التصوف وهدفه الأسمى وهو الاتحاد بالله بزعمهم. دونما اعتبار لأي فوارق دينية بين مختلف المعتقدات والمذاهب.

وترتب على هذا أن توالت دعوات الصوفيين المسلمين ؛ التي تعد الجنة " لعبة صبيان" ، وأن الإعراض عن عذاب النار، هو إعراض عن عذوبة الاهتمام الإلهي. وأن التفريق بين المطيع والعاصي، والمؤمن والكافر هو فصل غير جائز في عبادة المخلوق خالقه من خلال أدائه ما هو ميسر له. فكل -مهما كان معتقده- عليه الوصول إلى الجنة الحقيقية وهي الاتصال بالله اتصالاً تنعدم معه شتى الصفات البشرية فمتى كان الوصول كانت الجنة. أما النار الحقيقية فهي عدم التمكن من الاتحاد بالحق تعالى. وما عدا ذلك فلا اعتبار له مطلقاً.

فالجنة عندهم لا تعدل شيئاً إذا خلت من وجه الحبيب ؛ بل تتحول

إلى سجن لا يطاق، وحجاب يمنع عن المحبوب، قال أبو يزيد: «إن لله عباداً لو حجبهم في الجنة عن رؤيته لاستغاثوا من الجنة كما يستغيث أهل النار من النار»[١]. وقال الشبلي: «إيش أعمل بلَظَى وسَقَر؟! عندي أن لَظَى وسقر فيها تسكُن" - يعني في القطيعة والإعراض - لأن من عَذّبه الله بالقطيعة فهو أشد عذاباً ممن عَذّبه بلظى وسقر»[٢].

ويقول الشبلي أيضاً:

والهجر لو سكن الجنان تحولت — نعم الجنان على العبيد جحيما
والوصل لو سكن الجحيم تحولت — نار الجحيم على العبيد نعيما[٣]

ولا تعدل النار - على قدر ما فيها من عذاب - شيئاً إذا قيست بانقطاع المحب عن محبوبه كما أن العذاب بالنار يعتبر جفاء من المحبوب؛ بل قد يصبح التعذيب بالنار من سوء الأدب تجاه المُحِب: فهذه رابعة تصيح قائلة: «يا رب أما كان لك عقوبة ولا أدب غير النار»[٤].

وإذا بلغ السالك المنزلة من الحب؛ فإن خوف النار، ورجاء الجنة هو نوع من العبث مع المحبوب، وشغل تام عن محبته: قال أبو سليمان الداراني: «إن لله عباداً ليس يشغلهم عن الله خوف النار، ولا

---

(١) الرسالة، للقشيري: ٢/ ٦٢٩.
(٢) اللمع، للطوسي: ص ٤٩٠.
(٣) أشعار أبي بكر الشبلي وشعراء الصوفية، جمع: ياسين إسماعيل الحجي: ص ٣٧.
(٤) الكواكب الدرية، للمناوي: ١/ ٢٨٨. وينظر: تطهير وتنوير القلوب، محمد صادق عنقا شاه: ص ٦.

رجاء الجنة»[١]. وينقل عن الفضيل بن عياض[٢] قوله: «إني لأستحي من ربي عز وجل أن أعبده مخافة النار»[٣]. ويروى عن رابعة أنها قالت- وقد سمعت قارئاً يقرأ: ﴿إِنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ ٱلْيَوْمَ فِى شُغُلٍ فَٰكِهُونَ ۝٥٥﴾ [يس: ٥٥] : «مساكين أهل الجنة، في شغل هم وأزاوجهم»[٤]. وقال الشبلي: «أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام: "يا داود! ذكري للذاكرين وجنتي للمطيعين، وزيارتي للمشتاقين، وأنا خاصة للمحبين" قال الزبيدي: (وأنا خاصة للمحبين): الذين يعبدونني خاصة لا لخوف من نار ولا طمعاً في جنة»[٥].

وقال الحلاج: «وأنا بما وجدتُ من روائح نسيم حبك، وعواطر قربك؛ أستحقر الراسيات، وأستخف الأرضين والسماوات. وبحقك لو بعت مني الجنة بلمحة من وقتي، أو بطرفة من أحر أنفاسي لما اشتريتها. ولو عرضت عليّ النار بما فيها من ألوان عذابك لاستهونتها

---

(١) إحياء علوم الدين: ٤/ ٣١٠.

(٢) الفضيل بن عياض بن مسعود بن بشر، المجاور بحرم الله، ولد بسمرقند ونشأ بأَبِيْوَرْدَ، ارتحل في طلب العلم روى عن خلق كثير، وحدث عنه: ابن المبارك والقطان وابن مهدي وابن عيينه وعبدالرزاق وغيرهم، وكانت وفاته رحمه الله في محرم سنة (١٨٧هـ). ينظر: المعرفة والتاريخ: ١/ ١٧٩، وسير أعلام النبلاء: ٨/ ٤٢١.

(٣) محبة الله سبحانه، أبو إسحاق إبراهيم بن عبدالله بن الجنيد: ص٥٦. والربيع "بهارستان"، ملا جامي: ص٦٤.

(٤) الكواكب الدرية، للمناوي: ١/ ٢٨٩. ويروي الشعراني في "الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية": ص٧، عن بعض العارفين أنه سمع قول الله تعالى: ﴿إِنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ ٱلْيَوْمَ فِى شُغُلٍ فَٰكِهُونَ﴾ [يس: ٥٥] فقال: "اللهم لا تجعلني منهم". نسأل الله السلامة والعافية مما يقوله هؤلاء الجهال، ويعتقدونه.

(٥) إتحاف السادة المتقين، للزبيدي: ١٢/ ٥٨٥-٥٨٦.

في مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك مني. فاعف عن الخلق ولا تعف عني، وارحمهم ولا ترحمني. فلا أخاصمك لنفسي، ولا أسائلك بحقي، فافعل بي ما تريد»[١].

ومما ينسب إلى الحلاج قوله :

أريدك لا أريدك للثواب ولكني أريدك للعقاب
فكل مآربي قد نلتُ منها سوى ملذوذِ وجدي بالعذاب[٢]

ويقول ابن عربي :

العبد من يعبُدُه هكذا لا يَلتَفِتْ أجرا ولا خَلَقا[٣]

ويصبح ذكر الحبيب هو المستولي على كل شيء في قلب الصوفي؛ ويرى المحاسبي أن «الحب إذا ثبت في قلب عبد لم يكن فيه فضل لذكر أنس ولا جان، ولا جنة ولا نار، ولا شيء إلا ذكر الحبيب»[٤].

وقال الحُصريُّ[٥] : «الخوف من الله علةٌ وحجاب؛ لأنه إذا كان خوفي منه لا يزيل مراده فيَّ، ورجائي لا يُوصِّلُني إلى مرادي منه؛ فقد

(١) أخبار الحلاج: ص ٦٨.
(٢) ديوان الحلاج: ص ٨٣. وتنسب للبسطامي أيضاً.
(٣) الديوان الكبير لابن عربي: ص ٣١٥.وينظر " الصلاة" لمحمد صادق عنقا شاه: ص ٣٣-٣٤.
(٤) حلية الأولياء لأبي نعيم: ١٠/ ٧٧.
(٥) أبو الحسن علي بن إبراهيم الحُصريُّ الصوفي، من أهل البصرة، سكن بغداد، وكان شيخ الطائفة في وقته. صحب أبا بكر الشبلي، وغيره من المشايخ. مات ببغداد سنة (٣٧١هـ) وكان قد نيف على ثمانين سنة على قول بعض المؤرخين. ينظر تاريخ بغداد ١١/ ٣٤٠، وطبقات الصوفية: ص٤٨٩.

تعطَّل عندي حكمُ الخوف والرجاء للمتحققين. وأما أرباب الرسوم والعلوم فعليهم واجب التزام الأدب»(١). ولعل هذا المراد بقول الجنيد: «إذا صحت المحبة سقطت شروط الأدب»(٢).

ويقول الحصري أيضاً - في إشارة إلى أن الجنة قد تصبح نوعاً من العذاب لا يطيقه الصوفي: «لا أحد أقل قدراً ممن يشتغل بالفضائل، فيقدم ذا ويؤخر ذا. في الدنيا يكون ناساً بناس مع ناس؛ وفي الآخرة: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِيَ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ ۝٣١﴾ [فصلت: ٣١]، من المطاعم والمشارب والمناكح. ليت الجنة على قفا أهلا! لعلنا إذا نجونا منها، ومن طالبيها؛ تفرغنا إلى مشاهدة من أكرمنا بمعرفته، وبدأنا بأنواع مبارِّه. بل عرفناه ما شاهدنا سواه»(٣).

وبلغ الأمر في الاستهتار أن الصوفي يستطيع أن يطفىء نار جهنم بنفسه، ولا يحتاج منه الأمر إلا ثوان معدودة: قالت رابعة: «لو وضعت خماري على النار ما بقي بها أحد»(٤).

ويذكر عن الشبلي أيضاً أنه قال في مجلسه: «إن لله عباداً لو بزقوا على جهنم لأطفأوها»(٥).

لقد كان حب الصوفية لله بزعمهم منزهاً عن المنفعة، وبريئاً من كل

---

(١) طبقات الصوفية للسلمي: ص ٤٩١.
(٢) الرسالة القشيرية: ٢/٦١٦.
(٣) طبقات الصوفية، للسلمي: ص ٤٩٠.
(٤) شفاء السائل وتهذيب المسائل؛ لابن خلدون، تحقيق: د. محمد مطيع الحافظ: ص ١٠٣.
(٥) اللمع، للطوسي: ص ٤٩١.

غرض؛ وهو من قبيل الحب لذات الله، والشوق إليه، والتمتع بجماله وبهائه؛ وليس هو من قبيل الخوف من النار أو الطمع في الجنة؛ لأن النعيم الدائم، والجنة الخالدة هي في الحب الإلهي فقط والشعائر التعبدية التي يقوم بها الصوفي هي نتيجة لحبه المفرط لله، وهو لا يقوم بها خوفاً من عقاب أو رغبة في ثواب:

فهذا إبراهيم بن أدهم يدعو فيقول: «اللهم إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة. إذا أنت آنستني بذكرك، ورزقتني حبك، وسهلت عليّ طاعتك، فاعط الجنة لمن شئت»[1].

وكانت رابعة العدوية تقول: «ما عبدته خوفاً من ناره، ولا حباً لجنته، فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حباً لله وشوقاً إليه»[2].

وجلس ذو النون وحوله ناس وهو يتكلم، والناس يبكون وشاب يضحك، فسأله ذو النون: «مالك أيها الشاب؟ الناس يبكون، وأنت تضحك؟ فأنشأ يقول:

كلهم يعبدون من خوف نار ... ويرون النجاة حظاً جزيلا
ليس لي في الجنان والنار رأي ... أنا لا أبتغي بحبي بديلا

فقيل له: فإن طردك؛ فماذا تفعل؟ فأنشأ يقول:

فإذا لم أجد من الحب وصلا ... رمت في النار منزلاً ومقيلا
ثم أزعجت أهلها ببكائي ... بكرة في ضرامها وأصيلا

---

(١) حلية الأولياء: ٨/ ٣٥.

(٢) الكواكب الدرية، للمناوي: ١/ ٢٨٨، وشفاء السائل وتهذيب المسائل: ص ٦٩.

معشر المشركين نوحوا عليّ أنا عبد أحببت مولى جليلا[١]

ويعلل الجنيد ذلك بقوله: «كل محبة كانت لغرض، إذا زال الغرض، زالت تلك المحبة»[٢]، ويرى بعض المتصوفة أن الإيمان بجحيم النار وسعيرها هو شرك مع الله تعالى في توحيده: ذكر عن الشبلي أنه كان يقول: «لو خَطَر ببالي أن الجحيم بنيرانها وسعيرها تحرق مني شعرة لكنت مُشْرِكاً»[٣]، بل حتى على فراش الموت: يصبح الدخول في الجنة ضياعاً للعمل والجهد الصوفي؛ لأن الأمنية التي سعى لها هذا الصوفي- وهي الاتحاد بالله - لم تتحقق أبداً: حضرت ابن الفارض الوفاة؛ فتمثلت له الجنة أمام عينيه فيما زعموا - ولكنه ما كاد يراها حتى صرخ صرخة عظيمة وبكى بكاءً شديداً وتغير لونه وقال:

إن كان منزلتي في الحب عندَكُمُ ما قد رأيت فقد ضيعت أيامي

أُمنيةٌ ظَفرت روحي بها زمناً واليوم أحسِبُها أضغاثُ أحلام[٤]

والحقيقة ليست كذلك، بل لما كشف له الغطاء وتبين أنه غير الله تعالى: قال ما قال[٥].

ودعوى الصوفية في حب الله دعوى كاذبة لأن محبة الله تعالى لا

(١) صفة الصفوة، لابن الجوزي: ٤/ ٣٢٣-٣٢٤.

(٢) الرسالة القشيرية: ٢/ ٦١٩. وينظر: الربيع " بهارستان"، ملا عبدالرحمن جامي: ص ٦٤. وخمرة الحان ورنة الألحان شرح رسالة الشيخ أرسلان، لعبدالغني النابلسي: ص ٤٢.

(٣) اللمع، للطوسي: ص ٤٩٠.

(٤) ديوان ابن الفارض: ص ٣٧٨-٣٧٩.

(٥) جلاء العينين، للآلوسي: ص ٩٦-٩٧.

تتحقق إلا باتباع الرسول ﷺ فيما أمر به وشرعه من ربه تعالى ؛ وفيما نهى عنه ونبذه : ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾﴾ [آل عمران: ٣١]، ومما جاء به ﷺ الإيمان بالجنة وأنها أعدت للمتقين، والإيمان بنار جهنم وأنها أعدت للفاسقين والكافرين. قال الطحاوي رحمه الله: «والجنة والنار مخلوقتان، لا تفنيان أبداً ولا تبيدان، فإن الله تعالى خلق الجنة والنار قبل الخلق، وخلق لهما أهلا؛ فمن شاء منهم إلى الجنة فضلا منه، ومن شاء منهم إلى النار عدلاً منه؛ وكل يعمل لما قد فرغ له، وصائر إلى ما خلق له»(١).

وهؤلاء وإن لم ينكروا الجنة والنار حقيقة إلا أن مقتضى قولهم هو إنكار للجنة والنار؛ وذلك أنهم نظروا إلى الجنة بعين الاستغناء والزهد فيها، ونظروا إلى النار بعين التحدي وعدم الخوف منها. وهذا -بحد ذاته- يتضمن وصف الله تعالى بالنقص؛ لأنه سبحانه هو الذي خلق الجنة والنار، وجعل الأولى لمن أطاعه؛ وجعل الأخرى لمن عصاه؛ فحقيقة قولهم: إن الجنة التي ترغبنا فيها يا ربنا لا حاجة لنا فيها؛ وهي لا تفي بثمرة حبنا ولا تنزلنا منزلتنا؛ وأننا لو قبلنا بها لكان ذلك نقص فينا لأننا قبلنا بالأدنى الذي يصلح للعوام وبلهاء الناس(٢). أما النار فلا تعني لنا شيئاً وما هي إلا بزقة من أحدنا فتنطفيء، أو أن يحرك يده هكذا فتخمد، وهي في حقيقتها نعيم مقيم كما الجنة(٣) ومن فيها منعمون، أما نحن فنعيمنا هي حبك لذاتك؛ وعذابنا هو عدم

(١) العقيدة الطحاوية مع شرح ابن أبي العز: ص ٦١٤. وقد ساق الشارح أدلة كثيرة على وجود الجنة والنار من الكتاب والسنة؛ ولا يتسع المقام لعرضها هنا.
(٢) ينظر جواهر القرآن للغزالي: ص ٥٠-٥١.
(٣) ينظر فصوص الحكم، لابن عربي: ص ٩٤.

مبادلتنا الحب والعشق فهذا هو جحيمنا لا شيء سواه.

وحقيقة قول هؤلاء المتصوفة أنهم أعلم بما يصلح للعباد من الله؛ سواء في الدنيا أو الآخرة. كما أن حقيقة قولهم أن الله - تعالى عما يقول الجاهلون علواً كبيراً - خدع العباد؛ وجعلهم يطلبون ما لا قيمة له البتة؛ وأن الذي يعملونه من الأعمال الصالحة، واتباع أوامر الشرع، وأداء الفرائض، والبعد عن النواهي؛ كل ذلك لا وزن له عند الله مطلقاً.

وحقيقة قولهم كذلك أن المطيع والعاصي سواء عند الله فلا تنفعه طاعة ولا تضره معصية. وحقيقة قولهم أن الرسول ﷺ لم يبلغ ما أنزله الله عليه بل كتم بعضه؛ وأنه أخفى عن الناس حقيقة الشريعة التي بعث بها وهي شريعة الحب لذات الحب لا لشيء سواه. وأن ما دعا إليه الرسول وقاتل المشركين عليه لا أساس له، وغير مطلوب منه. وكان يجب عليه الاكتفاء بمحبة الناس فقط لأنها هي الغاية العظمى التي من أجلها بعثت الرسل وأنزلت الكتب.

وكذبوا والله وخسروا؛ فقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقال ﷺ: «تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»[١]. وليس حب الله وحده - دون عمل - سبباً كافياً للفوز برضى الله، ودخول جنته والبعد عن عذابه ؛ بل لا بد من العمل؛ وإلا لكان اليهود كلهم من أهل الجنة؛ فقد زعموا محبة الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ

(١) سبق تخريجه: ص ٢٩٧.

وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحۡنُ أَبۡنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥۚ قُلۡ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمۖ﴾ [المائدة: ١٨]، وقد جاءت النصوص الصريحة من القرآن والسنة أن الله جعل الجنة لمن أطاعه تفضلاً منه وكرماً. وجعل النار لمن عصاه عدلاً منه تبارك وتعالى. وأن الأعمال الصالحة سبب لدخول الجنة والبعد عن النار، قال الله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدۡخِلۡهُ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ وَذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴿١٣﴾﴾ [النساء: ١٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَأۡتِهِۦ مُؤۡمِنٗا قَدۡ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلدَّرَجَٰتُ ٱلۡعُلَىٰ ﴿٧٥﴾ جَنَّٰتُ عَدۡنٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ مَن تَزَكَّىٰ ﴿٧٦﴾﴾ [طه: ٧٥-٧٦]، والآيات في هذا الباب كثيرة.

وفي الحديث عنه ﷺ: يقول الله لأهل الجنة: «إن لكم أن تصحوا فلا تسقموا أبداً، وإن لكم أن تحيوا فلا تموتوا أبداً، وإن لكم أن تشبوا فلا تهرموا أبداً، إن لكم أن تنعموا فلا تبتئسوا أبداً»(١). وقال ﷺ: «في الجنة ثمانية أبواب، باب منها يسمى الريان، لا يدخله إلا الصائمون، فإذا دخلوا أغلق فلم يدخل غيرهم»(٢). وقال ﷺ: «من أنفق زوجين في سبيل الله من ماله، دعي من أبواب الجنة؛ وللجنة ثمانية أبواب: فمن كان من أهل الصلاة؛ دعي من باب الصلاة. ومن كان من أهل الصدقة؛ دعي من باب الصدقة. ومن كان من أهل الجهاد؛ دعي من باب الجهاد، ومن كان من أهل الصيام دعي من باب

---

(١) رواه مسلم: كتاب الجنة (٨) باب في دوام نعيم الجنة، رقم (٢٨٣٧) ٤/ ٢١٨٣. من حديث أبي هريرة، وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الصوم (٤) باب الريان للصائمين رقم ١٨٩٦. ومسلم: كتاب الصيام (٣٠) باب فضل الصيام، رقم (١١٥٢)، ٢/ ٨٠٨. من حديث سهل ابن سعد رضي الله عنه.

الصيام» فقال أبو بكر : والله ما على أحد من ضرر دعي من أيها دعي، فهل يدعى منها كلها أحد يا رسول الله ؟ قال: «نعم. وأرجو أن تكون منهم»(١).

وقال ﷺ «من آمن بالله وبرسوله، وأقام الصلاة وصام رمضان كان حقاً على الله أن يدخله الجنة؛ جاهد في سبيل الله، أو جلس في أرضه التي ولد فيها. فقالوا: يا رسول الله. أفلا نبشر الناس؟ قال: إن في الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيل الله ما بين الدرجتين كما بين السماء والأرض، فإذا سألتم الله فاسألوه الفردوس، فإنه أوسط الجنة، وأعلى الجنة أراه قال : وفوقه عرش الرحمن- ومنه تفجر أنهار الجنة»(٢).وقال ﷺ : «من بنى لله مسجداً ولو كمفحص قطاة لبيضها ؛ بنى الله له بيتاً في الجنة»(٣). وقال ﷺ : «من صلى في اليوم والليلة اثنتي عشرة ركعة تطوعًا، بنى الله له بيتاً في الجنة»(٤).

أما النار - أعاذنا الله جميعاً منها - فجاءت النصوص مبينة لشدة هولها، وعظيم عذابها، والأمر بالوقاية منها: ومن ذلك قول الله تبارك

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الصوم (٤) باب الريان للصائمين رقم ١٨٩٧. ومسلم: كتاب الزكاة (٢٧) باب من جمع الصدقة، رقم (١٠٢٧) ٢/ ٧١١-٧١٢ من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) رواه البخاري: كتاب الجهاد (٤) باب درجات المجاهدين في سبيل الله، رقم ٢٧٩٠ من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) رواه الإمام أحمد، رقم (٢١٥٧) ٤/ ٥٤. من حديث ابن عباس ﷺ. قال محقق المسند: صحيح لغيره.

(٤) رواه مسلم:كتاب صلاة المسافرين (١٥) باب فضل السنن الراتبة، رقم (٧٢٨) ١/ ٥٠٣ من حديث أم المؤمنين أم حبيبة ﷺ.

وتعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [البَقَرَة: ٢٤]، والمؤمنون يدعون الله بتخليصهم من عذاب النار: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا ﴿٦٥﴾ إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴿٦٦﴾﴾ [الفُرقان: ٦٥-٦٦].

وفي الحديث في فضل الذكر أن الله يسأل الملائكة عن الذاكرين - وهو أعلم بهم سبحانه - : «مم يتعوذون؟ فيقول الملائكة : من النار. فيقول : وهل رأوها ؟ فيقولون : لا والله يا رب ما رأوها. فيقول : كيف لو رأوها؟ فيقولون : لو رأوها كانوا أشد منها فراراً، وأشد مخافة. فيقول : فأشهدكم أني قد غفرت لهم»[١]. وقال ﷺ : «الصيام جنة من عذاب الله»[٢]. وقال رسول الله ﷺ : «لا يلج النار من بكى من خشية الله؛ حتى يعود اللبن في الضرع، ولا يجتمع غبار في سبيل الله ودخان جهنم في منخري عبد أبداً»[٣]. وقال رسول الله ﷺ: «ما اغبرتا قدما عبد في سبيل الله فتمسه النار»[٤]. وقال ﷺ : «لا يجتمع كافر

---

(١) رواه البخاري: الدعوات (٦٦) باب فضل ذكر الله عز وجل، رقم (٦٤٠٨). ومسلم: كتاب الذكر والدعاء (٨) فضل مجالس الذكر، رقم (٢٦٨٩) ٤/ ٢٠٦٩ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) رواه الإمام أحمد، رقم (١٧٩٠٩) ٢٩/ ٤٣٦. من حديث عثمان بن أبي العاص رضي الله عنه.

(٣) رواه الإمام أحمد، رقم (١٧٩٠٩) ١٦/ ٣٣٠. ورواه النسائي: كتاب الجهاد، باب فضل من عمل في سبيل الله على قدمه، رقم (٣١٠٨) ٦/ ١٢.والترمذي: أبواب فضائل الجهاد (٨) باب ما جاء في فضل الغبار في سبيل الله، رقم (١٦٣٣) ٣/ ٢٧١ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. قال محقق المسند: إسناده صحيح.

(٤) رواه البخاري: كتاب الجهاد (١٦) باب من اغبرت قدماه في سبيل الله، رقم (٢٨١١) من حديث عبدالرحمن بن جبر رضي الله عنه.

وقاتله في النار أبداً»(١). بل إن خير البشر محمد بن عبدالله ﷺ كان أكثر الناس سؤالاً للجنة، واستعاذة من النار، والأحاديث الواردة عنه في هذا لا تحصى: سواء الأدعية التي في الصلوات الفرائض منها والنوافل، أو في الحج، أو في مطلق الدعاء.

والذي ينبغي بيانه: هو أن الأعمال الصالحة سبب لدخول الجنة وليست ثمناً للجنة كما دل عليه قول النبي ﷺ: «لن يدخل أحدٌ الجنة بعمله» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته»(٢). ففي الحديث نفي لأن تكون الأعمال ثمناً للجنة؛ وإنما هي سبب لدخول الجنة، كما قال تعالى: ﴿وَنُودُوٓا۟ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [الأعراف: ٤٣]، و«الباء التي في النفي غير الباء التي في الإثبات، فالمنفي في قوله ﷺ: «لن يدخل أحدٌ الجنة بعمله» باءُ العوض، وهو أن يكون العمل كالثمن لدخول الرجل إلى الجنة. والباء التي في قوله تعالى: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الواقِعَة: ٢٤]. ونحوها: باءُ السبب أي: بسبب عملكم. والله تعالى هو خالق الأسباب والمسببات. فرجع الكل إلى محض فضل الله ورحمته»(٣).

الأصل السادس:

هو أنه لا اعتبار مطلقاً للأعمال في دين الحب؛ فيستوي المؤمن

---

(١) رواه مسلم: كتاب الإمارة (٣٦) باب من قتل كافراً ثم سدد، رقم(١٨٩١) ٣/ ١٥٠٥ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) رواه مسلم: كتاب صفات المنافقين وأحكامهم (١٧) باب لن يدخل أحد الجنة بعمله، رقم (٢٨١٦) ٤/ ٢١٦٩-٢١٧٠ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية: ص ٦٤٣. وينظر جامع الرسائل، لابن تيمية: ١/ ١٤٥-١٥٢.

الذي يخلص العبادة له وحده مع المشرك الذي يشرك في عبادته ربه إلهاً آخر، كما يستوي البر التقي الذي يعمل الأعمال الصالحة مع الفاجر الشقي الذي يأتي المعاصي، فدين الحب هو الدين الذي يوحد بين الملل والمذاهب، ومقياس العمل فيه قائم على أساس الحب المجرد غير المحدود للخالق، وهنا يتفاوت الناس في العمل ؛ فحب الله وحده هو أسمى العبادات وأجلها.

ومن هنا فقد تطور الحب الصوفي إلى نبذ التكاليف التي شرعها الله، والقول بعدم جدواها، وأن حب الله وحده هو الشريعة التي ينبغي أن تسلك ؛ دون أن يصاحب ذلك عمل؛ لأن التكليف إنما هو للعامة ؛ أما من شغلهم حب الله؛ فلا حاجة بهم إلى هذه التكاليف؛ لأنها تعوقهم عن التفرغ لحب الله، وتشغل قلوبهم بحب غيره. والحقيقة أن قول الصوفية بإسقاط التكاليف عمن بلغ منهم منزلة في سلوك الطريق الصوفي : قول قديم بدأ في المراحل المبكرة لنشأة التصوف ؛ حيث نقل كُتَّاب الفرق - كالأشعري، والملطي، وغيرهم- عن بعض الزهاد والنساك مثل هذا القول.

قال الأشعري[1] : «وفي النساك قوم يزعمون أن العبادة تبلغ بهم إلى منزلةٍ تزول عنهم العبادات، وتكون الأشياء المحظورات على غيرهم من الزنا وغيره مباحات لهم. وفيهم من يزعم أن العبادة تبلغ بهم

---

(١) علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعري اليمني، من نسل الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري ولد سنة (٢٦٠هـ) كان أول أمره معتزليا، ثم تاب من الاعتزال وعاد الى السنة. توفي رحمه الله سنة (٣٢٤هـ). ينظر: مرآة الجنان، لليافعي: ٢/ ٢٩٨، وسير أعلام النبلاء: ١٥/ ٨٥.

أن يروا الله سبحانه، ويأكلوا من ثمار الجنة، ويعانقوا الحور العين في الدنيا، ويحاربوا الشياطين. ومنهم من يزعم أن العبادة تبلغ بهم أن يكونوا أفضل من النبيين والملائكة المقربين»[(١)].

ويقول الرازي عن هذه الطائفة: «يدعون محبة الله تعالى. وليس لهم نصيب من شيء من الحقائق بل يخالفون الشريعة. ويقولون إن الحبيب رُفِع عنه التكليف. وهؤلاء شر الطوائف، وهم في الحقيقة على دين مزدك»[(٢)].

وفي البدء طغت عبادة الله بالحب وحده على الزهاد، واستقلوا غيرها من الأعمال التي أمر الله بها، وشرعها لعباده؛ فجعلوا من حب الله وحده أسمى العبادات وأجلها؛ وهو الشفيع لأصحابه يوم القيامة، وأن غيرها من الأعمال الصالحة لا تزيد المحبة برًا؛ كما أن المعاصي لا تبطل هذه المحبة.

يقول يحيى بن معاذ الرازي: «حبي لك شفيعي إليك»[(٣)]، ويقول: «حقيقة المحبة أنها لا تزيد بالبر ولا تنقص بالجفاء»[(٤)]، ويقول أيضاً مبيناً أن المقياس الحقيقي للعبادة هو الحب:

إذا كان داء المرء حب مليكه ... فمن غَيَرُه يرجو طبيباً مداويا
مع الله يقضي دهرَهُ متلذذًا ... تراه مطيعاً كان أو كان عاصيا[(٥)]

---

(١) مقالات الإسلاميين: ١/ ٢٨٩. وينظر: التنبيه والرد: ص١٠٧-١٠٩. والمقالات والفرق، للقمي: ص٤٢.

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للرازي: ص ١٠١.

(٣) صفة الصفوة، لابن الجوزي: ٤/ ٩٧.

(٤) صفة الصفوة: ٤/ ٩٣. والرسالة القشيرية: ٢/ ٦١٦.

(٥) اللمع، للطوسي: ص ٣٢٤.

والحب أنسى الصوفي صلاته التي يحرص عليها ؛ فلا يعلم أي صلاة صلى، وأي صلاة دخل وقتها، وهكذا بقية عباداته، فلم يعد يذكرها إلا ما ندر؛ فهي ليست مقارنة بالمحبة- من الأهمية بمكان ؛ فشغله الشاغل هو التفكير بحب الله؛ يقول ذو النون المصري :

فيا مُنتهى سُؤلِ المُحِّبين كُلِّهم أَبِحْني مَحَلَّ الأُنس مع كُلِّ زَوَّارِ
ولَسْتُ أُبالي فَائِتاً بَعدَ فائِتٍ إذا كنتَ في الدَّارين يا واحِدِي جاري[1]

ويقول الشبلي :

نسيت اليوم من عشقي صلاتي فلا أدري غداتي من عشائي
فذكرك سيدي أكلي وشربي ووجهك إن رأيت شفاء دائي[2]

وترى الصوفية أن الشوق الزائد إلى الله يجب أن يمحو في النفوس صورة الكعبة وغيرها؛ لأن التوجه ينبغي أن يكون إلى المحبوب لا إلى هذه المظاهر الزائلة. ويروى أن الشبلي حج، فلما رأى الكعبة أغمي عليه، ثم أنشد :

هذه دارهم وأنت محب ما بقاء الدموع في الآماق[3]

وقال أبو العباس بن عطاء[4]: «في البيت مقامُ إبراهيمَ، وفي

(١) صفة الصفوة: ٤/ ٣٢١.
(٢) طبقات الصوفية، للسلمي: ص ٣٤٤. وينظر مقاصد الإرشاد، محمد صادق عنقا شاه: ص ٢٤.
(٣) أشعار أبي بكر الشبلي وشعراء الصوفية: ص٣١. والآماق: جمع مؤق، وهو طرف العين مما يلي الأنف، وهو مجرى الدمع من العين. ينظر: تاج العروس، مادة (مأق) ١٣/ ٤٣٤.
(٤) أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء الأدَمي. من مشائخ الصوفية وعلمائهم. =

القلب آثار الله تعالى؛ وللبيت أركان، وللقلب أركان؛ وأركان البيت من الصخر، وأركان القلب معادنُ أنوارِ المعرفة»[(١)].

ويقول الشبلي:

لستُ من جملة المحبين إن لم أجعل القلبَ بيتَه والمقاما
وطوافي إِخالُهُ السير فيه وهو ركني إذا أردت استلاما[(٢)]

وتنقلب العبادات الشرعية إلى معان روحية متعلقة بالحب عند الصوفية تغني في نظرهم عن العبادات الشرعية التي هي للعوام، يقول الرومي: «أنت كعبة الأرواح، فلأقم بالطواف حولك، فلا حرفة لي سوى هذا، ولا عمل لي سوى هذا؛ فأنا كالفلك عملي ليل نهار هو الطواف. فمن يكون أفضل من هذا الحبيب؟ وماذا يكون أحلى من هذا العمل؟ السجود أمام حسنائي، وحول جميلي الطواف؟»[(٣)].

حتى وإن قام الصوفي بالعبادات المعروفة فلأنها مظاهر وتجليات للحبيب الأول، يقول الرومي: «إن الحبيب هو كعبة الروح إن كنتم لا تعلمون، فحيثما تولوا، فولوا وجوهكم شطره»[(٤)]، ويقول: «إنما يُقَبِّل الحاج الحجر الأسود بجماع قلبه؛ لأنه يذوق اللذة من شفتي الحبيب

= صحب الجنيد بن محمد، وإبراهيم المارستاني، ومن فوقهما من مشائخ التصوف. كان أبو سعيد الخراز يعظم شأنه. له رواية قليلة في الحديث، توفي سنة (٣٠٩هـ). ينظر تاريخ بغداد: ٥/ ٢٦، وطبقات الصوفية: ص٢٦٥.

(١) طبقات الصوفية، للسلمي: ص ٢٦٧.
(٢) أشعار أبي بكر الشبلي وشعراء الصوفية: ص٣٥-٣٦.
(٣) مختارات من ديوان شمس الدين التبريزي، لجلال الدين الرومي: ٢/ ١٢٠.
(٤) المصدر السابق: ١/ ٣٢٨.

الياقوتيتين»[١]، فالحجر الأسود هنا هو تجلي للحق، فمن قبله فقد قبل الله حقيقة عند الرومي.

ومن يقوم بتقبيل الحجر الأسود من الحجاج يقوم به على أنه سنة من سنن الحج فعلها النبي ﷺ من غير اعتقاد في الحجر الأسود أنه ينفع أو يضر كما ورد الأثر بذلك عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه [٢]؛ وليس كما يزعم هذا الوجودي أنه الله، أو جزء من الله تعالى عما يقول هؤلاء الجاحدون علواً كبيراً.

قال الملطي: «ومنهم صنف من الروحانية زعموا أن حب الله يغلب على قلوبهم، وأهوائهم، وإرادتهم؛ حتى يكون حبه أغلى الأشياء عليهم، فإذا كان كذلك عندهم؛ كانوا عنده بهذه المنزلة، ووقعت عليهم الخلة من الله. فجعل لهم السرقة، والزنا، وشرب الخمر، والفواحش كلها على وجه الخلة التي بينهم وبين الله، لا على وجه الحلال؛ ولكن على وجه الخلة، كما يحل للخليل الأخذ من مال خليله بغير إذنه.. كذبوا ! أعداء الله! وكيف يكون ذلك وإبراهيم الخليل خليل الرحمن عليه السلام - يسأل يوم القيامة أن يشفع للناس إلى ربهم ليحكم بينهم فيقول: لست هناك؛ ويذكر ثلاث كذبات، كذا روي

---

(١) المصدر السابق: ١/ ١٧٢.

(٢) قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما قبل الحجر الأسود " والله إني لأقبلك، وإني أعلم أنك حجرٌ، وأنك لا تضر ولا تنفع. ولو أني رأيت رسول الله ﷺ قبلك ما قبلتك". الحديث رواه البخاري: كتاب الحج (٦٠) باب تقبيل الحجر الأسود، رقم (١٦١٠)، ومسلم: كتاب الحج (٤١) باب استحباب تقبيل الحجر الأسود في الطواف، رقم (١٢٧٠) ٢/ ٩٢٥.

عن النبي ﷺ أنه قال»[١].

والمحب - عند الصوفية - كالدابة جرحه جبار كما يرى ابن عربي[٢] وهذا؛ لأنه في حكم فاقد العقل لا تكليف عليه؛ ولا يؤاخذ بما يفعل سواء ترك مأموراً، أو عمل محظورًا؛ ولا يكون الحب حباً إلا إذا أزال العقل.

يقول ابن عربي: «أما قولنا: يذهب الحب بالعقول..لأن العقل يقيد صاحبه، والحب من أوصافه الضلال والحيرة. والحيرة تنافي العقل؛ فإن العقل يجمعك، والحيرة تفرقك»[٣] «كذلك المحب لله كل ما أعطاه إدلال الحب وصدق المودة من الخلل في ظاهر الأمر؛ لا يؤاخذ به المحب؛ فإن ذلك حكم الحب، والحب مزيل للعقل، وما يؤاخذ الله إلا العقلاء لا المحبين فإنه في أسره، وتحت حكم سلطان الحب: المحب لله جرحه جبار»[٤].

ويقول شيخ الطريقة الشاذلية أبو الحسن الشاذلي: «فالإحسان لا ينفع مع البغض منك، والإساءة لا تضر مع الحب منك»[٥].

---

(١) التنبيه والرد، للملطي: ص ١٠٨-١٠٩. والحديث رواه البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء (٨) رقم (٣٣٥٨). ومسلم: كتاب الفضائل (٤١) باب من فضائل إبراهيم الخليل عليه السلام رقم (٢٣٧١) ٤/ ١٨٤٠ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) الفتوحات المكية، لابن عربي: ٢/ ٣٥٢. وابن عربي هنا يشير إلى حديث أبي هريرة مرفوعاً عند مسلم (رقم ١٧١٠، ٣/ ١٣٣٤) وفيه " العجماءُ جرحَها جُبار". والعجماء هي كل حيوان سوى الآدمي، وسميت البهيمة: عجماء لأنها لا تتكلم.

(٣) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٣٢.

(٤) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٥٣.

(٥) حزب البر، للشاذلي، مطبوع مع شرحه تنوير الصدر على حزب البر، لعمر الشبراوي الخلوتي: ص١٠٢.

وكلام الشاذلي يرده قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾﴾ [البَقَرَة: ١٩٥]، فهو لا يبغض الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وهو يبغض الكفار فلا يحبهم، فحبه سبحانه مستلزم للحسنات، وبغضه مستلزم للسيئات.

يقول ابن تيمية: «الإحسان الذي يسمى إحساناً هو فعل الواجب والمستحب، كما أمر ظاهراً أو باطناً لا يكون إلا مع حبه لا بغضه، ومن كان باطنه خلاف ظاهره، وقال: إن عمله رياء أو إعجاب أو نفاق أو ريب وعدم إيمان: فهذا ليس عمله إحساناً، وكذلك من ارتد عن الإسلام فردته أحبطت عمله فما بقي محسناً، وكذلك السيئات لا يحبها الله، والمسيء لا يحب الله إساءته، وإذا كان فيه إيمان وفجور، فالله يحب إيمانه لا فجوره» [(١)].

وقال رحمه الله فيمن زعم أن حبه لله يكفيه عن القيام بالأمر والنهي: «وهذا باب وقع فيه كثير من الشيوخ وسببه ضعف تحقيق العبودية التي بينتها الرسل وحررها الأمر والنهي الذي جاؤوا به، بل ضعف العقل الذي به يعرف العبد حقيقته؛ وإذا ضعف العقل وقل العلم بالدين وفي النفس محبة انبسطت النفس بحمقها في ذلك، كما ينبسط الإنسان في محبة الإنسان مع حمقه وجهله ويقول: أنا محب فلا أؤاخذ بما أفعله من أنواع يكون فيها عدوان وجهل، فهذا عين الضلال»[(٢)].

قال الجنيد لرجل ذكر المعرفة فقال: «أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات، من باب البر والتقوى، إلى الله تعالى. فقال الجنيد: إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال، وهذه عندي عظيمةٌ، والذي

---

(١) الرد على أبي الحسن الشاذلي، لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص٨٥.
(٢) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، تحقيق: محمد ومصطفى عبدالقادر عطا: ١٩٨/٥.

يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا. وإن العارفين بالله، أخذوا الأعمال عن الله، وإليه رجعوا فيها. ولو بقيتُ ألف عام؛ لم أُنقِص من أعمال البر ذرة، إلا أن يُحال بي دونها؛ وإنه لأوكد في معرفتي، وأقوى في حالي»[1]. وقال: «الطرق كلها مسدودة على الخلق؛ إلا على من اقتفى أثر الرسول»[2]. وقال أيضاً: «من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث لا يُقتدى به في هذا الأمر؛ لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة»[3].

وفي حديث الرجل الذي طلب مرافقة النبي ﷺ في الجنة؛ فطلب منه ﷺ العمل؛ إذ أن الحب لا يكفي وحده للفوز برضى الله تعالى ودخول جنته فقال ﷺ: «أعني على نفسك بكثرة السجود»[4].

لقد اتخذ الصوفية من الحب الإلهي وسيلة للوصول إلى ملذاتهم وحاولوا أن يضفوا صنعة رمزية قدسية على الانغماس في شهواتهم البهيمية. .إن تعبيرات الصوفية عن الحب إنما تعكس ميلاً جنسياً مكبوتاً- عند بعضهم- وتنفس عن طاقة حبيسة من الشهوات البهيمية في نفوسهم المتمردة الماكرة، متخطية كل الحواجز تحت ستار أو شعار من التسامي والطهر الكاذب[5]؛ وهذه حقيقة إذا سلمت من التعميم،

(١) طبقات الصوفية للسلمي: ص ١٥٩. والرسالة القشيرية: ١/ ١٠٦.
(٢) الرسالة القشيرية: ١/ ١٠٦.
(٣) الرسالة القشيرية: ١/ ١٠٧.
(٤) سبق تخريجه: ص ٢٨٦.
(٥) ذكر هذا الرأي المستشرق إنجه كما نقله عنه نيكلسون في الصوفية في الإسلام: ص ١٠٩.

فليس كل المتصوفة كذلك، وحتى تتم لهم هذه المآرب لجأوا إلى إسقاط التكاليف بدعوى الحب الإلهي.

إن دعوى رفع التكاليف معناه تفلت من المسؤولية الأخلاقية، وانحلال ليس بعده مثله، وهي في أصلها دعوة باطنية لجأ إليها من دخل الإسلام خوفاً من السيف وقلبه متشبع بوثنية فارسية وغيرها. قال الغزالي عن الباطنية: «والمنقول عنهم الإباحة المطلقة، ورفع الحجاب، واستباحة المحظورات، واستحلالها، وإنكار الشرائع»[(١)].

وجاء في إحدى الرسائل الإسماعيلية: «أما الشرائع فتحط عنهم التكليفات كالصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد»[(٢)]. ومما يذكر عن القرامطة أن الرجل «يدخل إلى حليلة جاره، فيطأها، وزوجها حاضر ينظر إليه. ثم يخرج، فيبصق في وجهه، ويصفع قفاه، ويقول له: تصبر. فإذا صبر: عُد كامل الإيمان، وسمي من الصابرة»[(٣)].

بل رفع التكاليف بدعوى المحبة شبه ما قالته اليهود والنصارى: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: ١٨] فقال تعالى: ﴿فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ﴾ [المائدة: ١٨]، فإن تعذيبه لهم بذنوبهم يقتضي أنهم غير محبوبين ولا منسوبين إليه بنسبة البنوة، بل يقتضي أنهم مربوبون مخلوقون وأن ذنوبهم ووصفهم لله بصفات النقص حالت دون هذه المحبة المزعومة.

---

(١) فضائح الباطنية: ص ٤٦.

(٢) مسائل مجموعة من الحقائق العالية والدقائق والأسرار السامية، مؤلف مجهول، ضمن أربعة كتب إسماعيلية نشرها: ر. شتروطمان: ص ١٠.

(٣) البيان المغرب، ابن عذارى المراكشي: ١/ ١٨٥.

قال شيخ الإسلام: «ولو تدبر الأحمق ما قص الله في كتابه من قصص أنبيائه؛ وما جرى لهم من التوبة والاستغفار؛ وما أصيبوا به من أنواع البلاء الذي فيه تمحيص لهم وتطهير بحسب أحوالهم؛ علم بعض ضرر الذنوب بأصحابها ولو كان أرفع الناس مقاماً فإن المحب للمخلوق إذ لم يكن عارفاً بمصلحته ولا مريداً لها؛ بل يعمل بمقتضى الحب- وإن كان جهلاً وظلماً كان ذلك سبباً لبغض المحبوب له ونفوره عنه، بل لعقوبته»(١).

وقال رَحِمَهُ اللهُ: «ومن ظن أن الذنوب لا تضره لكون الله يحبه مع إصراره عليها كان بمنزلة من زعم أن تناول السم لا يضره مع مداومته عليه، وعدم تداويه منه بصحة مزاجه-إلى أن قال- : وكثير ممن يدعي المحبة يخرج عن شريعته وسنته، ويدعي من الخيالات ما لا يتسع هذا الموضع لذكره، حتى قد يظن أحدهم سقوط الأمر وتحليل الحرام له وغير ذلك مما فيه مخالفة شريعة الرسول وسنته، وطاعته، بل قد جعل محبة الله ومحبة رسوله الجهاد في سبيله. و"الجهاد" يتضمن كمال محبة ما أمر الله به، وكمال بغض ما نهى الله عنه، ولهذا قال في صفة من يحبهم ويحبونه: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [المَائدة: ٥٤] ولهذا كانت محبة هذه الأمة لله أكمل من محبة من قبلها، وعبوديتهم لله أشد من عبودية من قبلهم. وأكمل هذه الأمة في ذلك أصحاب محمد ﷺ، ومن كان بهم أشبه كان ذلك فيه أكمل، فأين هذا من قوم يدعون المحبة؟»(٢).

---

(١) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية: ٥/ ٢٠٢.
(٢) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية: ٥/ ١٩٩-٢٠٠.

المبحث الثالث

دعوة أقطاب الصوفية لدين الحب

اتخذ متصوفة الأمم الحب منذ القدم عقيدة وشريعة تجمع بين مختلف الطوائف والأديان مهما اختلفت مللهم ومذاهبهم. وجعلوا منها شريعة خالدة لا تزول ولا تنسخ بذهاب نبي وقدوم آخر؛ وبميزانها توزن العقائد، وترجح الأعمال. وما اختلاف العقائد فيما بينها في ضوء شريعة الحب إلا كالمترادفات في اللغة الواحدة كلها تؤدي معنىً واحداً.

ومن مبدأ أن الأديان كلها لله ينظر الصوفية على اختلاف مللهم ومذاهبهم إلى بعضهم البعض على أنهم إخوة متساوون متآخون، لا فرق بين صوفي معتنق ديناً وصوفي معتنق لدينٍ آخر. وهذا من شأنه أن يؤدي إلى زوال الحواجز بين البشر، وتستبدل المحبة بالكراهية، والوحدة بالتفرقة، ويسطع نور التسامح والإخاء على ظلمة التعصب والشقاق فيمحوها، وتأتلف القلوب، وتتحاب النفوس، ويصبح الناس جميعاً إخواناً متحابين، لا أعداء متنابذين.

وقد ذهب شنران[١] Shinran إلى أن رحمة "أميدا"[٢] لا تفرق بين

(١) شنران: فيلسوف بوذي ومصلح ديني (١١٧٣-١٢٦٢م) أسس مدرسة "جودو شنتو" أو "البوذية الآميدية" أي: مدرسة الأرض الطاهرة، وهي من أكبر المدارس البوذية في اليابان. ينظر معجم ديانات وأساطير العالم، د.إمام عبدالفتاح إمام: ٣/ ٢٤٩.

(٢) أميدا في اليابانية أي بوذا صاحب النور اللامحدود، والحياة اللامتناهية، وهو تجسيد للرحمة ذاتها ومحب البشر والحمى والملاذ. و"البوذية الآميدية" أو مدرسة الأرض الطاهرة هي من أكثر مدارس البوذية انتشاراً في اليابان في القرن =

الشخص الخير والشخص الشرير، يقول في ذلك: «ليس ثمة شرير يبلغ من القوة حداً يجعله يتجنب أن يشمله حب أميدا اللامتناهي». وقال: «حتى الرجل الطيب سوف يقبل في أرض بوذا، فكيف بالرجل الشرير»[(١)].

ودعا الراهب فرنسيس الأسيسي[(٢)] إلى ديانة إنسانية شاملة أساسها المحبة الإلهية، وارتفع بالمحبة حتى محا بها الوجود الظاهري والواقع البشري، وجاء بنظرية الحلول وأكد أن الله - تعالى عن ذلك- موجود في كل حيوان، في كل أرض، في كل طير في السماء، وفي كل أسماك الماء[(٣)].

ويرى أوغسطين أن الله هو المحبة وهو الإحسان، ففيه حرية

= الثاني عشر، وبمقتضى هذه البوذية يمكن للإنسان أن يفوز بالخلاص ليس من خلال جهده الذاتي بصفة رئيسية؛ بل من خلال نعمة بوذا أميدا والإيمان به، فإنه الذي يتضمن كل فضائل الأرض الطاهرة، أو السماء الغربية حيث يشارك فيها الحشود التي تصلي له. وبالرغم من أن بعض البوذيين يؤمنون بأن بوذا أميدا هو شخصية تاريخية؛ إلا أنه من المرجح أنه شخصية رمزية وغامضة، فيبدو أن آميدا تجريد يتصف بالرحمة غير المتناهية كصفة جوهرية له. ينظر الفكر الشرقي: ص٢٠١-٢٠٢، والمعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٣٨٥-٣٨٧.

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٣٨٦.

(٢) راهب إيطالي عاش بين عامي (١١٨١-١٢٢٦م)، أراد إنشاء مجموعة يعيشون من غير تساهل في ظروف بالغة الشدة؛ ليكونوا مثال الفقر الإنجيلي الأعلى كما يؤمن؛ لكن هذه المجموعة القديمة ما لبثت أن أصبحت رهبانية، وأصبح كثير من أعضائها كهنة، والقوانين التي وضعها فرنسيس عُدّلت مرتين قبل وفاته، وهي تشدد على التواضع والفقر والتسول والغيرة للوعظ. ينظر: معجم الإيمان المسيحي: ص٣٥٣.

(٣) ينظر الفلسفة الصوفية في الإسلام عبدالقادر محمود: ص ٤٠.

الإنسان وفيه معنى المحبة والإحسان، إذا ما نظرناه في كل شيء وإذا ما نظرناه في أنفسنا، فالله - كما يعتقد اوغسطين - فينا[(١)].

وقد آمن صوفية المسلمين بدين الحب الذي يجمع بين المتنافرات بمختلف أشكالها أيما إيمان، وعايشوه بالأقوال والأفعال؛ وامتلأت به قصائدهم تصريحاً وتلميحاً؛ وأطلقوا مسمى الإيمان على الكفار والمشركين؛ وحكموا لهم بالفوز والنجاة مع عكوفهم على الكفر المبين؛ بل إن الإيمان بالحب الجامع للأديان المتنابذة ظهر عند صوفية المسلمين أكثر من غيرهم؛ فلا يوجد كفر ولا شرك؛ فاعبد الله كيفما شئت أيها العبد؛ وبأي دين اخترت؛ فما ثم إلا محبوب واحد.

إن العلاقة الحقيقية بين الله والإنسان هي علاقة الحب ليس غير، وإن الدين الحقيقي الذي يكتشفه السالك بعد بلوغه الطريق هو دين الحب فقط، وما سواه فهو الكفر بعينه.

يقول الحلاج:

إذا بلغ الصبُّ الكمالَ من الفتى ... ويذهلُ عن وصل الحبيب من السُّكر
فيشهدُ صدقا حيث يَشهَدُه الهوى ... بأن صلاة العاشقين من الكفر[(٢)]

والعشق فوق الإيمان والكفر عند العاشقين؛ فلا ضير أن يرتد كل شخص عن الأديان كلها، ويتجاوزها إلى غيرها؛ إلا دين العشق؛ فلو خرج عنه خسر وخاب. ولا تغتر أيها السالك بالمسميات من إيمان وكفر؛ فكل ذلك لا يمت إلى دين العشق بصلة بتاتاً؛ فلا تخف؛ وآمن

---

(١) ينظر ميثالوجيا الكون المؤله: ص ١٠٤.
(٢) ديوان الحلاج: ص ٤٣.

بدين الحب والعشق تكن من الفائزين فيما يرى الصوفية.

يقول العطار في منطق الطير يذكر سؤال الطيور (ويقصد بهم السالكين) للهدهد (أي المرشد) عن كيفية السير في الطريق للوصول إلى العنقاء (أي الحق- تعالى عن ذلك-) فيجيبهم الهدهد بأبيات منها: «العاشق من لا يفكر لحظة في العاقبة، إنما يكون غارقاً في النار كبرق الدنيا، وفي لحظة لا يعرف الكفر ولا الدين، كما لا يعرف ذرة من شك أو يقين، الخير والشر متساويان في طريقه، فإذا جاء العشق نفسه، فلا وجود لهذا أو ذاك»(١). ويقول: «إن عشق المحبوب ألقاني في الأسر .. وأمري خارج عن نطاق الكفر والإيمان، وكفري وإيمانه من نتاج عشقه»(٢).

ويؤكد الرومي أن الإيمان والكفر أسماء مختلفة لمعنى واحد هو الحب؛ وأن اختلاف الدين؛ لا يعني شيئاً في دين الحب، يقول الرومي: «الكافر لو تحدث بعشقه حتى على سبيل الادعاء؛ لجعل كل كفره نوراً للدين»(٣).

وعندما يصل العاشق إلى النهاية في الحب ؛ يسقط القناع ويصبح الحب هو الدين كله: بدءً من الطهارة، ومروراً بالصلاة على أي دين صلى العاشق فصلاته صحيحة، وأي مكان أَمَّ : مسجداً كان أو كنيسة، أو دير مجوس، أو صومعة يهود فهو في بيت الله. وسواء أذن مؤذن.

---

(١) منطق الطير، للعطار: ص ٣٦٦.

(٢) منطق الطير: ص ٢٨٥.

(٣) مختارات من ديوان شمس الدين التبريزي: ١/ ٢٥١. وينظر من روائع الأدب الفارسي: ص٣١٣-٣١٤.

أو دق ناقوس، أو رنت أجراس كنيسة، أو لعلعت نار المجوس؛ فالكل يدعو للصلاة. وشارب الخمر والزاهد في دين العشق سواء. يقول حافظ الشيرازي[١] : «أنا عندما توضأت من ينبوع العشق، كبرت التكبيرات الأربع على كل ما في الوجود. لا يوجد في العشق فرق بين الخانقاه والحانة. فأينما كان شعاع نور الحبيب فهو هناك. في المكان الذي يعرض فيه أمر الصومعة فهناك ناقوس الدير والصليب. فليس كل هذا الصراخ من حافظ هراء فإنه قصة غريبة وحديث عجيب. كل واحد يطلب الحبيب صاحياً كان أم ثملاً وكل مكان هو دار العشق مسجداً كان أم كنيسة. إذا صار شيخ الحانة مرشداً لي، فما الفرق؟ فليس هناك رأس ليس فيه سر من الله. في صومعة الزاهد وفي خلوة الصوفي؛ لا يوجد محراب للدعاء سوى زاوية حاجبة. أقول علانية وأنا مسرور لما أقول إنني عبد للعشق ومتحرر من العالمين. إنني صوفي لصومعة عالم القدس ولكني الآن متحول إلى دير المجوس. قلت له لا تعبد الصنم وجالس الصمد قال يقومون في حق العشق بهذا وذاك. قلت ليس الشراب والخرقة من آداب المذهب قال أقوم بهذا العمل على مذهب شيخ المجوس»[٢].

وابن عربي يؤمن بأن الحب هو أصل العبادة وسرها وجوهرها، إذ

---

(١) حافظ الشيرازي، ولد بمدينة شيراز عام (٧٢٦هـ)، توفي والده وحافظ ما زال صغيراً، مما دفع أمه إلى إرساله لمن يقوم بالإنفاق عليه وتعليمه، بعد حفظه للقرآن اهتم بالشعر حتى فاق فيه أقرانه تولى التدريس إلى وفاته سنة (٧٩١هـ)، ودفن في مسقط رأسه شيراز. ينظر: من روائع الأدب الفارسي: ص٣٢٥-٣٢٦.

(٢) تاريخ التصوف في الإسلام، قاسم غني ص ٦١٠-٦١٢. وينظر: الكتاب نفسه ص ٣٠٣، ٤٦٧ الحاشية. والصوفية في الإسلام، نيكلسون: ص ٨٦-٨٧.

لا توجد عبادت إلا بحب، ولا يعبد معبود إلا وهو محبوب، ولولا الحب ما عبد شيء من إنسان أو شجر أو كوكب أو صنم أو وثن؛ وذلك أن عبادة الشيء تكون عن تقديس وتبجيل، ولا يتأتى هذا التقديس للمعبود إلا بعد التفاني في حبه، فالمعبود والمحبوب عين واحدة وإن اختلفت عليها الأوصاف فإنك تسميها معبوداً من وجه ومحبوباً من وجه آخر، والمسمى واحداً في الوجهين، وفي هذا يقول:

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عُبَد الهوى(١)

فيقسم بقدسية الهوى (الحق بزعمه) أن الهوى الساري في جميع مراتب الوجود، المعبود في جميع صوره، هو علة الحب في جزئياته وأشكاله، وأنه لولا وجوده وتجليه في صور المعبودات وفي قلوب العابدين ما عبد معبود ولا وجد عابد. والهوى معبود مطلق فوق الحلال والحرام، لا تحده الشرائع ولا تحتويه الملل(٢).

ويقول في شعر له:

ألقى الهوى في القلب ما ألقى فلا تسلْ عن كُنه ما ألقى
لَقِيتُ من الجَهْدِ في لذةٍ لأنني عبدٌ له حقا
أَضَلَّنا اللهُ على عِلْمِنا به فما أعذبَ ما نلقى
تعبَّدَ القلبُ هواه فما يَنفَكُ قلبي للهوى رِقّا(٣)

فالهوى - في نظر ابن عربي - من أسماء الله تعالى؛ بل هو

(١) فصوص الحكم: ص ١٩٤.
(٢) ينظر تعليقات د. أبو العلاء عفيفي على الفصوص: ص ٢٨٨.
(٣) الديوان الكبير لابن عربي: ص ٣١٥-٣١٦.

أعظمها؛ ويتجلى الله فيه أعظم التجلي وأكمله؛ يقول ابن عربي في الفتوحات: «شاهدت الهوى في بعض المكاشفات ظاهراً بالألوهية قاعداً على عرشه، وجميع عبدته حافين عليه واقفين عنده، وما شاهدت معبوداً في الصور الكونية أعظم منه»(١).

وفي قول الله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجَاثِيَة: ٢٣]، يقرر ابن عربي أن عبادة البشر للهوى هو في حقيقته امتثال لطاعة الله، وأمر أجبر البشر عليه؛ ولذا فلا ينكر على من عبد الصنم والوثن والشجر والدواب وغيرها من الطواغيت؛ لأنهم في الحقيقة تحت سلطان الهوى الذي هو الحق تعالى عن ذلك(٢)، وهذه الأصنام والأوثان هي مجالي للهوى، والمشركون ما عبدوا على الحقيقة إلا الله. أما أن الله أضله على علم فمعناه عند ابن عربي: أنه حير العابد لهواه؛ لظهوره وتجليه في صور الهوى ومراتبه، وذلك الإضلال مبني على علم من الله بأسرار تجلياته في تلك الصور.

---

(١) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، للقيصري: ٢/ ٣٩١. عن الفتوحات المكية لابن عربي.

(٢) الهوى في اللغة: سقوط من عُلو إلى أسفل، وهو ميل النفس إلى الشيء، ويقال ذلك للنفس المائلة إلى الشهوة. وقيل سمي بذلك لأنه يهوي بصاحبة في الدنيا إلى كل داهية، وفي الآخرة إلى الهاوية. والهوى مذموم على الإطلاق ولا يأتي في مقام مدح إلا مقيداً، كقول النبي ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به»، ينظر مفردات ألفاظ القرآن، مادة هوى: ص٨٤٩. وروضة المحبين: ص٣٩. وأسماء الله توقيفية، فلا يجوز أن يسمى تعالى إلا بما سمى نفسه في كتابه، أو على لسان نبيه ﷺ فإذا كانت أسماء الكمال التي تطلق على البشر لا يجوز أن يسمي الله بها؛ لعدم ورود النص؛ فما بالك باسم يفيد النقص، وهو الهوى. تعالى الله عما يفتري ابن عربي علواً كبيراً.

يقول ابن عربي: «ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله، كيف تم في حق من عبد هواه واتخذه إلهاً، فقال: ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية: ٢٣]، والضلالة الحيرة: وذلك أنه (الحق) لما رأى هذا العابد ما عبد إلا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به في عبادة من عبده من الأشخاص، حتى إن عبادته كانت عن هوى أيضاً؛ لأنه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدس هوى - وهو الإرادة بمحبة - ما عبد الله ولا آثره على غيره. وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها إلهاً ما اتخذها إلا بالهوى. فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه. ثم رأى المعبودات تتنوع في العابدين، فكل عابدٍ أمر ما يكفِّر من يعبد سواه، والذي عنده أدنى تنبه يحار لاتحاد الهوى، فإنه عين واحدة في كل عابد .﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ﴾ [الجاثية: ٢٣] أي حيره ﴿عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الأعراف: ٥٢] بأن كل عابد ما عبد إلا هواه ولا استعبد إلا هواه سواء صادف الأمر المشروع أو لم يصادف. والعارف المكمل من رأي كل معبود مجلى للحق يعبد فيه؛ ولذا سمَّوه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك»[1].

وتعسف ابن عربي في حمل الآية على مراده وباطنيته. ومعنى الآية أنه سبق في علم الله أن مصير من اتبع هواه هو الضلال والخسران المبين وعدم الاهتداء؛ فأضله الله لعلمه أنه يستحق ذلك بعد بلوغ العلم إليه وقيام الحجة عليه، قال ابن عباس رضي الله عنه: «أضله الله في سابق علمه»[2]. وليس الضلال هنا الحيرة كما زعم ابن عربي، وإنما الضلال

---

(١) فصوص الحكم: ص ١٩٥.
(٢) تفسير الطبري: ٢٥/ ١٥١. وينظر تفسير ابن كثير: ٤/ ٢٣٠. وهنا أمر =

هنا على حقيقته، وهو الخذلان وعدم التوفيق.

أيضاً فإن أصل الهوى عند ابن عربي وغيره هو حب الله لذاته بذاته؛ وهو العشق الحقيقي «وما عداه رشحة من ذلك البحر، ولمعة من ذلك النور. فلا ميل في شيء إلى شيء إلا وهو جزئي من جزئيات ذلك الحب، فلا محب إلا وهو يحب نفسه في محبوبه أي محبوب كان؛ لأن المحبة لازمة للوحدة الحقيقية، فبسريان الوحدة في الوجود تسري المحبة فيها؛ لكنها تختلف بحسب كثرة التعينات المتوسطة بينها وبين الأول وقِلَّتها؛ فكلما كانت الوسائط أكثر؛ كان أحكام الوجوب فيها أخفى، وإحكام الإمكان أظهر وبالعكس.. والحقيقة من حيث هي واحدة .. والحق مطلع على أنه لا يعبد في الجهة العليا والسفلى بهواه إلا إياه؛ إذ ليس في الوجود شيء إلا وهو عين الحق»[١].

يقول ابن عربي: «الحب هو عين المحب لا غيره، فصف بالحب من شئت: من حادث وغيره، فليس الحب سوى عين المحب، فما في

= ينبغي توضيحه، وهو: أنه لا يجوز أن ينسب الشر إلى الله تعالى مطلقاً، وقد بين ذلك الرسول ﷺ فقال: «لبيك وسعديك، والخير كله في يديك، والشر ليس إليك» [رواه مسلم، رقم (٧٧١) ١/ ٥٣٤]. قال ابن القيم: «فتبارك وتعالى عن نسبة الشر إليه. بل كل ما نسب إليه فهو خير، والشر إنما صار شراً لانقطاع نسبته وإضافته إليه، فلو أضيف إليه لم يكن شراً، وهو سبحانه خالق الخير والشر. فالشر في بعض مخلوقاته، لا في خلقه وفعله. وخَلْقُهُ، وفعله، وقضاؤه،وقدره خير كله» شفاء العليل (٢/ ٥٠٩-٥١٠) والضلال هو عدم التوفيق للخير، والعدم ليس فعلاً حتى ينسب لله. كما أنه ليس للعبد على الله هداية التوفيق، بل هو فضل منه تعالى لمن شاء من عباده؛ وإذا منع تعالى فضله فليس بظالم ولا شرير.

(١) شرح فصوص الحكم، للقاشاني: ص ٤٠٣.

الوجود إلا محب ومحبوب»[١].

ويقول:

فإنني ما عشقت غيري فعين فصلي هو اتصالي[٢]

والشرك كله عند ابن عربي أن يقصر العابد معبوده على صورة بعينها؛ ولهذا كان المحب الصادق هو من يرى الله في كل صورة معبودة، وينظر إلى معبوده الخاص من حيث إنه واحد من صور المعبود اللامتناهي، الذي يتجلى في قلب العابد فيما لا يتناهى من المجالي ولا يتم تحقيق هذه العبودية التي يدعو إليها ابن عربي إلا بالحب فلا دين خير من دين الحب والشوق إلى الله. وهو جوهر كل الأديان. وهو الإيمان كله كما يزعم ابن عربي:

لَقد صارَ قلْبي قابلاً كلَّ صورةٍ فمرعىً لِغزْلانٍ ودَيرٌ لرهبان
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ وألواحُ تَوراةٍ ومصْحفُ قُرآنِ
أدينُ بدينِ الحُبِّ أنى توجهتْ ركائبهُ فالحبُّ ديني وإيمانِي[٣]

وأساس دين الحب هذا: هي فلسفة وحدة الوجود التي يقول بها ابن عربي، فجميع ما في الكون من: جماد ونبات وحيوان وإنسان، وغير ذلك من الممكنات؛ مجلى من مجالي الحق وصورة من صور تجلّيه، ولهذا كان الحب الإلهي والإنساني شيئاً واحداً كما أن المخلوقات كلها وذات الحق شيء واحد.

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٢٧.
(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٨٤.
(٣) ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي: ١٤٩-١٥٠.

يقول ابن عربي: «والله لا يحب في الموجودات غيره، فهو الظاهر في كل محبوب لعين كل محب، وما في الوجود إلا محب، فالعالم كله محب ومحبوب، وكل ذلك راجع إليه كما أنه لم يبعد سواه؛ فإنه ما عبد من عبد إلا بتخيل الألوهية فيه ولولاها ما عبد، يقول تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه؛ ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى، والدنيا والدرهم والجاه، وكل محبوب في العالم. فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون، والعارفون لم يسمعوا شعراً ولا لغزاً ولا مديحاً ولا تغزُّلا إلا فيه من خلف حجاب الصور. وسبب ذلك الغيرة الإلهية أن يحب سواه. فإن الحب سببه الجمال وهو له ؛ لأن الجمال محبوب لذاته، والله جميل يحب الجمال فيحب نفسه. وسببه الآخر: الإحسان، وما ثم إحسان إلا من الله، ولا محسن إلا الله؛ فإن أحببت للإحسان فما أحببت إلا الله فإنه المحسن، وإن أحببت للجمال فما أحببت إلا الله تعالى فإنه الجميل. فعلى كل وجه ما متعلق المحبة إلا الله. ولما علم الحق نفسه؛ فعلم العالم من نفسه؛ فأخرجه على صورته، فكان له مرآة يرى صورته فيه، فما أحب سوى نفسه، فقوله: ﴿يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٣١]، على الحقيقة نفسه أحب إذ الاتباع سبب الحب، واتباعه صورته في مرآة العالم سبب الحب؛ لأنه لا يرى سوى نفسه»(١).

وهكذا يضع ابن عربي أساساً لدين عالمي قوامه الحب الإلهي؛ يتخطى به الحدود التي وضعتها الفرق في الدين الواحد، وتلك التي

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٢٢.

فرقت بين الأديان المختلفة وباعدت بين الملل المتنوعة. فما ثم دين أعلى من دين قام على المحبة، والشوق لمن يدان له به. وما سوى ذلك من الأديان هي مظاهر لهذا الدين العالمي في زعم ابن عربي.

ومن أبيات ابن عربي قوله في ترجمان الأشواق:

بذي سَلَم والدّيرِ من حاضرِ الحمى ... ظباءٌ تُريك الشمس في صُورة الدُّمى
فأرقُبُ أفلاكاً وأخدُمُ بيعةً ... وأحرُس روْضاً بالربيع مُنمنما
فوقتاً أُسمَى راعيَ الظبي بالفلا ... ووقتاً أسمَى راهباً ومنجما
تثلَّثَ محبوبي وقد كان واحداً ... كما صَيروا الأقنامَ بالذات أُقنُما[1]

والمحبوب الحق- في رأي ابن عربي- هو الذات الإلهية التي تتجلى فيها معاني الجمال، والمحبوب واحد مهما تعددت تجلياته. والحب الإلهي وسيلة إلى وحدة الأديان وتآخي البشر، فهو سبيل إلى دين عالمي لا يقف عند تلك الحدود التي وضعها أصحاب الملل والنحل، فالحب هو الذي يوحد البشرية.

وعليه: فإن النصارى صادقون في محبتهم لله بزعم ابن عربي وإن قالوا بالتثليث؛ فما أحبوا على الحقيقة إلا واحداً، وهم على صواب بتثليثهم، لأنهم ما عبدوا إلا واحدًا؛ سواء كان ذلك في الأب أو الابن أو روح القدس؛ فكل ذلك مجالي للحق بزعم ابن عربي.

والمشركون على اختلاف مللهم ونحلهم هم مؤمنون كاملوا الإيمان في دين الحب عند ابن عربي، وفي الآخرة مآلهم إلى نعيم دائم كحال المؤمنين؛ وإنما كان إعراضهم واستكبارهم فيما يظهر للبشر؛ وإلا هم

---

(١) ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي: ص ١٤٠.

في الحقيقة أذلاء صاغرون لله؛ وما استكبار الكافر، وإعراض المشرك إلا ثوب ظاهر لا بطانة له منه:

يقول ابن عربي: «لما سبقت المحبة وحقت الكلمة وعمت الرحمة، وكانت الدار الدنيا دار امتزاج وحجاب بما قدره العزيز العليم؛ خلق الآخرة ونقلنا إليها - وهي دار لا تقبل الدعاوي الكاذبة، فأقر الجميع بربوبيته هناك؛ كما أقروا بربوبيته في قبضة الذر من ظهر آدم. فكنا في الدار الدنيا وسطا بين طرفين: طرفي توحيد وإقرار، وفي الوسط الشرك مع ثبوت الوجود، فضعف الوسط؛ ولذلك قالوا: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: ٣]، فنسبوا العظمة والكبرياء إلى الله في شركهم. ثم أخبر- تعالى- أنه طبع على قلب كل من ظهر في ظاهر لقومه بصفة الكبرياء والجبروت، وما جعل ذلك في قلوبهم بسبب طابع العناية، فهم عند نفوسهم بما يجدونه من العلم الضروري أذلاء صاغرون لذلك الطابع فما دخل الكبرياء على إله قلب مخلوق أصلا، وإن ظهرت منه صفات الكبرياء، فثوب ظاهر لا بطانة له منه، وهذا كله من رحمته ومحبته في خلقه ليكون المآل إلى السعادة. فلما ضعف الوسط، وتقوى الطرفان غلب في آخر الأمر وامتلأت الداران، وجعل في كل واحدة منهما نعيما لأهلها يتنعمون به»[1].

ويدعو ابن عربي إلى عدم الإنكار على أحد فيما أحب؛ فمن أحب الصنم فهو محق، ومن أحب الصليب فهو محق، ومن أحب كرشنا، وبوذا، وكونفوشيوس؛ فكل أولئك على حق؛ لأنه «ما أحب الله إلا الله ... فكل محب ما أحب سوى نفسه؛ ولهذا وصف الحقُّ نفسَه بأنه

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٢٤.

يحب المظاهر، والمظاهر عدم في عين»(١).

ويبين ابن عربي أن الدخول تحت دين الحب له شرط واحد هو حب جميع الكائنات. ومما يدخل تحت هذا الحب بدلالة العموم حب الكفار والمشركين وعباد الصليب. يقول ابن عربي: «فعلامة الحب الإلهي حب جميع الكائنات»(٢).

ولأنه عند ابن عربي لا وجود على الحقيقة إلا وجودٌ واحد على الإطلاق؛ فكل حب ينصرف بداهة إلى الموجود المطلق، وإن تعددت مظاهره؛ فلا ينكر محب من دين على محب آخر من دين آخر؛ لأن كل محب هو في الحقيقة محب لله، وإن عبده في مظهر لا يتفق فيه مع غيره.

يقول ابن عربي: «فأحب العالم بعضه بعضا حب تقييد من حقيقة حب مطلق، فقيل: فلان أحب فلانًا، وفلان أحب أمرًا ما، وليس إلا ظهور حق في عين ما أحب ظهور حق في عين أُخْرى كان ما كان، فمحب الله لا ينكر على محب حب من أحب؛ فإنه لا يرى محبًا إلا الله في مظهر ما، ومن ليس له هذا الحب الإلهي فهو ينكر على من يُحِب»(٣).

ويؤكد جلال الدين الرومي أنه لا يدين إلا بدين واحد هو الحب، فهو لا يجد نفسه في الإسلام فضلاً عن ملل الكفر الأخرى: كالنصرانية واليهودية؛ والأديان الوثنية. وهو من خلال إيمانه بدين

(١) المصدر السابق: ٢/ ١١٠.
(٢) المصدر السابق: ٢/ ١١٠.
(٣) المصدر السابق: ٢/ ١١١.

الحب لا ينظر في ثواب ولا عقاب، ولا جنة ولا نار؛ فكل ذلك لا يفي بمطلوبه وهو الحياة في الحب والعيش بالحب والعبادة للحب: «مجهول أنا عند نفسي. بربك خبرني ما العمل؟ لا الهلال ولا الصليب معبودي... ولا أنا كافر ولا يهودي. ولا في الشرق ولا في الغرب موطني. ولا لي قريب من ملاك ولا جن. ولا طينتي من تراب ولا طل. ولا صورتي من ماء ولا زبد. ولا بالصين، ولا ببلغار مولدي. ولا بالعراق ولا خراسان، ولا الهند ذات الخمسة الأنهار منبتي. ولا بهذا الكون ولا ذاك: ولا في الجنة ولا في النار موطني. ولا طردت من عدن ولا يزدان، ولا من آدم أخذت نسبتي. بل من مقام ما أبعده مقام، وطريق خفي المعالم. تجردت عن بدني وروحي: فمن جديد أحيا في روح محبوبي»[(١)].

وجلال الدين الرومي حاله كحال ابن عربي إذ جعل من فلسفته في وحدة الوجود مدخلاً لدين الحب الذي يدعو إلهه ويؤمن به، ويسعى لتوحيد الأديان من خلال هذا الحب؛ ويؤكد أن مذهب العشاق يختلف عن المذاهب الأخرى، فمذهب العشاق وملتهم هو الله، ولا اعتبار للأديان؛ يقول الرومي: «ملة العشاق منفصلة عن كل الأديان، فمذهب العشاق وملتهم هو الله»[(٢)]. وهو هنا لا يقصد عبادة الله حق عبادته بل يقصد أن الجميع في ميزان واحد عند الله في شريعة الحب عند الصوفية. ويوضح مراده أكثر فيقول الرومي في دعوة لإسقاط شعائر

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: ص ٩٥. عن ديوان شمس تبريز: ص ٣٤٤.

(٢) المثنوي: ٢/ ١٥٨ الفقرة ١٧٧٤.

الدين الظاهرة: «كل من صار له محراب الصلاة عين الذات الإلهية؛ اعلم أن عكوفه على مظاهر الإيمان شين»[(١)].

وظاهر كلامه أن من جعل العشق والمحبة الإلهية طريقاً للاتصال بالله، ثم يمضي إلى مظاهر العبادة فهذا أمر مشين لا يليق بالسالك. يقول الرومي في تساوي الكفر والإيمان: «الحضرة الإلهية مليئة بالرحمة والكرم، وعاشقها سواء الوجود والعدم. والكفر والإيمان كلاهما عاشق لذلك الكبرياء»[(٢)].

ويقول: «في فَينةٍ منظورُ، في فينة لا، في فينة مسيحيٌّ ورع، في فينة يهوديٌ صمود، بعدُ عِشقُنا الباطنِّي يليق بكل امرىءٍ، كل ما نفعله أن نتشكل بهذي الضروب يومياً»[(٣)].

وبدين الحب يصبح الصوفي فوق الشعائر المأمور بها؛ لأنها تصبح حينئذ إثماً في دين الحب. والأمر والنهي منسوخان في طرق العشق، وليس في العشق إيمان ولا كفر. ولقد اتخذ ابن الفارض من الحب دينا مرادفاً للإسلام، وجعله مستغرقاً لجميع المذاهب والملل. واتخذ منه معتقداً يساوي بين كل الأديان، ويوحد جميع العقائد، وما ينطوي عليه الحب من معاني الخضوع والإذعان والإنتقاد لإرادة المحبوب: فكل أولئك معان يشترك فيها وينطق بها كل من الحب والأديان. وحكم ابن الفارض حكماً جازماً على نفسه بالارتداد إن ترك دين الحب هذا. يقول ابن الفارض:

(١) المثنوي: ١/ ١٧٨ فقره ١٧٧٥.
(٢) المثنوى: ١/ ٢٢٣ الفقرتان ٢٤٥٦-٢٤٥٧.
(٣) رباعيات مولانا جلال الدين الرومي: ص ٩١.وينظر: ص ٢٩.

وعن مذهبي في الحب مالي مذهبٌ   وإن ملتُ يوماً عنه فارقتُ ملتي
وإن خطرتْ لي في سواك إرادةٌ   على خاطري سهواً قضيتُ بردتي[(١)]

وفي قوله :

وحياتِكُمْ يا أهلَ مكةَ وهيَ لي   قسمٌ لقد كَلِفَتْ بكم أحشائي
حُبِّيكُمُ في الناس أضحى مذهبي   وهَواكُمُ ديني وعَقْدُ ولائي
يا لائمي في حب من من أجله   قد جَدَّ بي وجدي وعزَّ عزائي
هلا نهاك نُهاك عن لوم امرئٍ   لم يُلْفَ غيرَ منعَّم بشقاء
لو تَدْرِ فيم عذلتني لعذرتني   خَفِّضْ عليك وخَلِّنِي وبلائي[(٢)]

يكني ابن الفارض عن محبته الإلهية بحبه لأهل مكة. ويجعل حب الله تعالى في المظاهر التي يتجلى فيها أساساً لدينه الذي يبشر به، ومعتقده الذي يدعو إليه.

يقول النابلسي: «قوله : يا أهل مكة : خطاب لأهل الله المراقبين لتجلياته تعالى في كل شيء، فإن حياتهم المقسم بها هي حياة ربهم ؛ لأنهم موتى من طرف نفوسهم على كشف منهم وشهود وبصيرة. وكنى بأحشائه عن نفسه وقلبه؛ فإن محبته لهم كناية عن محبته لربه الحق المتجلي بهم فإنهم عنده مظاهر ربه تعالى . . . ولو أنك تدري أيها اللائم بسبب أي أمر عظيم عذلتني لعذرتني في عدم إطاعتك. فإن محبة الحق -تعالى- الظاهر لي بتجليه في المظاهر أمر عظيم هو كمال في

(١) ديوان ابن الفارض، التائية الكبرى، البيتان ٦٤-٦٥: ص ٢٢٩.
(٢) ديوان ابن الفارض: ص ٣١٢. وينظر: ديوان ابن الفارض بشرح النابلسي والبوريني: ٢/ ٢٢.

حقي، ونجاة لي في الدارين»[١].

وفي دعوة توحيدية صريحة بين الأديان يقول الجيلي :

فسلمت نفسي حيث أسلمني القضا ... ومالي مع فعل الحبيب تنازعُ
فطوراً تراني في المساجد عاكفا ... وأَنِّيَ طوراً في الكنائس راتع
فإن كنتُ في حكم الشريعة عاصيا ... فإنِّيَ في علم الحقيقة طائع[٢]

فلا فرق هنا بين الإسلام وغيره من الأديان في نظر الجيلي، فالمسلم الذي يصلي في المسجد، والنصراني الذي يتعبد في الكنيسة كلاهما في الحق سواء.

وبهذا الحب يرتبط الصوفي مع المخالف لدينه بالحب والمودة. ومن هذا الأفق -أفق الحب العام لكل شيء في الوجود- جاءت نظرية توحيد الأديان الصوفية، أو الوحدة العقدية بين البشر في إطار دين الحب الأسمى.

فالصوفي لا يحصره دين واحد، بل يرى نفسه مرتبطاً أوثق الارتباط وأتمة بإخوانه في الإنسانية، ويرى أن رباط الحب فوق كل رباط.

كما تبادل الكثير من هؤلاء المتصوفة مع الكفار مشاعر الحب والتسامح.

وتستمر لوثة الحب الصوفي حتى عصرنا الحاضر؛ حيث ينظر الصوفية إلى اختلاف العقائد فيما بينها على أنه اختلاف تنوع لا

---

(١) شرح ديوان ابن الفارض: ٢/ ٢٢-٢٣.

(٢) قصيدة النادرات العينية، للجيلي: ص ١١١-١١٣.

اختلاف تضاد؛ وأن المسلم واليهودي والنصراني والهندوكي والبوذي أخوة في دين الحب. وأن محبتنا لله تعالى تجعلنا نحب كل شيء، وإن ظهر لنا قبحه؛ حتى يستطيع البشر العيش تحت دين الحب وفي ظل الأخوة البشرية.

يقول عباس المسيري: «إذاً فالحب في معناه الأسمى، هو حب الله والرسول، فالمسلم، والمسيحي واليهودي، والبوذي، والهندوكي، يتساوون أمام الله في الحب»[(١)].

ويقول أيضاً: «وفي محبة الله، محبة الوجود، ومحبة كل جميل وكل قبيح، فالحياة في تكاملها تشمل كل ألوان الحياة، وعلينا أن نقبلها بما فيها من جمال وبما فيها من صور أخرى»[(٢)] -إلى أن قال-: «لنجعل من بشريتنا قيمة روحية ونجعل من هذه الأرض جنة وارفة الظلال تتعايش فيها البشرية بغير نزاع، وبغير عنصرية في الدين واللون والجنس»[(٣)].



(١) اليوجا والتصوف والرهبانية، عباس المسيري: ٢٢٨.
(٢) المرجع السابق: ٢٢٩.
(٣) المرجع السابق: ٢٣١.

المبحث الرابع

محبة الله في ضوء القرآن والسنة

هؤلاء المتصوفة عبدوا الله بالحب وحده. ومعلوم أن: «من عبدالله بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجىء، ومن عبده بالخوف وحده فهو حروري، ومن عبده بالحب والخوف والرجاء فهو مؤمن موحد»(١) وعبادة الله بالحب وحده تؤدي إلى القول بالحلول والاتحاد؛ وعبادته بالخوف توقع في بدعة الخوارج وتقنط الناس من رحمة الله. وعبادته بالرجاء وحده تؤدي إلى طول الأمل والجرأة علي المعاصي، والمنكرات؛ ذلك أن العبادة لها ثلاثة أركان لا تقوم إلا بها، وهي:

الأول - المحبة:

قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقال رسول الله ﷺ: «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر؛ كما يكره أن يقذف في النار»(٢).

---

(١) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية: ١٩٨/٥.

(٢) رواه البخاري: كتاب الإيمان (٩) باب حلاوة الإيمان رقم (١٦). ومسلم: كتاب الإيمان (١٥) باب بيان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان، رقم (٤٣) ٦٦/١. من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

وهذه المحبة لا تتحق إلا باتباع الرسول ﷺ فيما أمر به وشرعه من ربه تعالى؛ وفيما نهى عنه ونبذه: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عِمرَان: ٣١]، قال ابن كثير عند هذه الآية: «هذه الآية الكريمة حاكمة على كل من ادعى محبة الله، وليس هو على الطريقة المحمدية؛ فإنه كاذب في دعواه في نفس الأمر؛ حتى يتبع الشرع المحمدي والدين النبوي في جميع أقواله وأفعاله، كما ثبت في الصحيح(١) عن رسول الله ﷺ أنه قال: "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد"»(٢).

الثاني - الخوف:

الخوف الذي هو عبادة هو الخوف من الله تعالى وحده دون سواه؛ وهو أن يخاف أن يعاقبه الله تعالى إما في الدنيا وإما في الآخرة. وقد فرض الله سبحانه على العباد أن يخافوه، فقال تعالى: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٧٥﴾﴾ [آل عِمرَان: ١٧٥]، ومدح الملائكة بالخوف، فقال سبحانه: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [النّحل: ٥٠]، ومدح الأنبياء بالرجاء والخوف معا: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾ [الأنبيَاء: ٩٠].

الثالث - الرجاء:

وهو الثقة بجود رب العالمين، والطمع في ثوابه تعالى ومغفرته(٣)،

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الصلح (٥) باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، رقم (٢٦٩٧). ومسلم: كتاب الأقضية (٨) باب نقض الأحكام الباطلة، رقم (١٧١٨) ٣/ ١٣٤٣.

(٢) تفسير ابن كثير: ١/ ٣٥٨.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: ١٥/ ٢١. ومدارج السالكين: ٢/ ٣٥.

قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٣﴾﴾ [الزُّمَر: ٥٣]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿مَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَأٓتٍۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٥﴾﴾ [العَنكبوت: ٥]، وقال ﷺ «لايموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بربه»[1].

قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴿٥٧﴾﴾ [الإسرَاء: ٥٧]، فذكر المقامات الثلاث: الحب: وهو ابتغاء القرب إليه، والتوصل إليه بالأعمال الصالحة. والرجاء والخوف: يدل على أن ابتغاء الوسيلة أمر زائد على رجاء الرحمة وخوف العذاب.

قال الشيخ ابن تيمية: «اعلم أن محركات القلوب إلى الله عز وجل ثلاثة: المحبة، والخوف والرجاء. وأقواها المحبة، وهي مقصودة تراد لذاتها؛ لأنها تراد في الدنيا والآخرة، بخلاف الخوف فإنه يزول في الآخرة والخوف المقصود منه: الزجر والمنع من الخروج عن الطريق، فالمحبة تلقي العبد في السير إلى محبوبه، وعلى قدر ضعفها وقوتها يكون سيره إليه، والخوف يمنعه أن يخرج عن طريق المحبوب، والرجاء يقوده؛ فهذا أصل عظيم، يجب على كل عبد أن ينتبه له، فإنه لا تحصل له العبودية بدونه، وكل أحد يجب أن يكون عبدا لله لا لغيره»[2].

---

(١) الحديث في صحيح مسلم: كتاب الجنة (١٩) باب الأمر بحسن الظن بالله تعالى عند الموت، رقم (٢٨٧٧) ٤/ ٢٢٠٥. من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما.
(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ١/ ٩٥.

فمن تحققت فيه هذه الأركان كان محباً حقيقياً لله تعالى. وأما من عبدالله بالحب وحده كالمتصوفة ؛ فدعواهم المحبة دعوى كاذبة، إذ محبة الله تعالى لا تتحقق إلا باتباع الرسول ﷺ فيما أمر به وشرعه من ربه تعالى ؛ وفيما نهى عنه ونبذه : ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾﴾ [آل عِمرَان: ٣١].

يقول ابن القيم: «ثباتها - أي المحبة - إنما يكون بمتابعة الرسول ﷺ في أعماله، وأقواله وأخلاقه، فبحسب هذا الاتباع يكون منشأ هذه المحبة، وثباتها وقوتها، وبحسب نقصانه يكون نقصانها. . ، فليس الشأن في أن تحب الله، بل الشأن في أن يحبك الله، ولا يحبك الله إلا إذا اتبعت حبيبه ظاهراً وباطناً، وصدقته خبراً، وأطعته أمراً، وأجبته دعوة، وأثرته طوعاً»[1].

ويقول أيضاً :

شرط المحبة أن توافق من تحب	على محبته بلا عصيان
فإذا ادعيت له المحبة مع خلا	فك ما يحب فأنت ذو بهتان
أتحب أعداء الحبيب وتدعي	حبا له ما ذاك في إمكان
وكذا تعادي جاهداً أحبابه	أين المحبة يا أخا الشيطان
ليس العبادة غير توحيد المحبة	مع خضوع القلب والأركان
والحب نفسُ وِفَاقِهِ فيما يحب	وبغض ما لا يرتضي بجنان
وَوِفَاقُهُ نفسُ اتباعِكِ أمرَه	والقصدُ وجهُ الله ذي الإحسان[2]

(١) مدارج السالكين: ٣/ ٣٧.

(٢) النونية لابن القيم، تحقيق: عبدالله محمد العمير: ص ٢٥٨.

وقد بين سبحانه وتعالى أن رضاه ودخول الجنة إنما يكون بالإيمان به تعالى، وبما به أمر، وبما عنه نهي، واتباع شرعه وطاعة رسوله ﷺ. كما بين سبحانه وتعالى أن الأعمال الصالحة سبب في حصول محبته، والدخول إلى جنته: ﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلدَّرَجَٰتُ ٱلْعُلَىٰ ﴿٧٥﴾ جَنَّٰتُ عَدْنٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ مَن تَزَكَّىٰ ﴿٧٦﴾﴾ [طه: ٧٥-٧٦]، وقال ﷺ: «من آمن بالله وبرسوله، وأقام الصلاة وصام رمضان كان حقاً على الله أن يدخله الجنة»[1].

وأرشد تعالى إلى أن البعد عن النار يكون باجتناب ما نهى عنه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦﴾﴾ [التحريم: ٦]، وقوله: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلْيَقِينُ ﴿٤٧﴾ فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: ٤٢-٤٨]، فأدخلهم سوءُ عملهم وتركُهم المأمورات، وفعلُهم المحظورات النارَ.

والتقرب إلى المولى جل وعلا وحصول محبته يكون بالمواظبة على أداء الفرائض؛ والمحافظة على القيام بالنوافل ما أمكن العبد ذلك؛ فقد جاء عنه ﷺ قوله: «يقول الله تعالى: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب. وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي من أداء ما افترضته عليه. ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه. فإذا أحببته: كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها. ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني

---

(١) الحديث سبق تخريجه: ص ٣٠٧.

لأعيذنه»[١].

ولقد جاء في آيات كثيرة أن الله تعالى يحب من عباده الأعمال الصالحة: كالتوبة من المعاصي والمصابرة على الطاعات، ومجاهدة الكفار، وخشيته تعالى في السر والعلن، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٤٦﴾﴾ [آل عمران: ١٤٦]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾﴾ [آل عمران: ١٣٤]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ مَّرْصُوصٌ ﴿٤﴾﴾ [الصف: ٤]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٤﴾﴾ [التوبة: ٤]، والآيات في هذا الباب كثيرة.

وفي أحاديث كثيرة للرسول ﷺ يبدأها بقوله: "أحب الأعمال إلى الله"، وقوله: "إن الله يحب" كذا وكذا. منها قوله ﷺ: «إن الله يحب العبد التقي الغني الحفي»[٢] و: «إن الله يحب أن تُؤتى رخصه، كما يكره أن تؤتى معصيته»[٣] و«أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل»[٤]، و: «أحب البلاد إلى الله مساجدها»[٥]. و: «أحب الصيام إلى الله صيام

---

(١) سبق تخريجه: ص ٢٨٦.

(٢) رواه مسلم: كتاب الزهد والرقائق، رقم(٢٩٦٥)، ٤/ ٢٢٧٧. من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

(٣) رواه الإمام أحمد، رقم (٥٨٦٦) ١٠/ ١٠٧. من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما. وإسناده صحيح كما قال محقق المسند.

(٤) رواه مسلم: كتاب صلاة المسافرين (٣٠) باب فضيلة العمل الدائم، رقم (٧٨٣/ ٢١٨) ١/ ٥٤١. من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

(٥) رواه مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٥٢) باب فضل الجلوس في مصلاة بعد الصبح وفضل المساجد (١/ ٤٦٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

داود»[١]. و: «أحب الكلام إلى الله أربع ..»[٢] ومن ذلك قوله ﷺ: «أحب الأعمال إلى الله: الصلاة على أول وقتها، ثم بر الوالدين، ثم الجهاد في سبيل الله»[٣]. وقوله: «أحب الأعمال إلى الله: الإيمان بالله، ثم صلة الرحم»[٤].

كما جاء في آيات كثيرة أيضاً أن الله لا يحب الكفر والفساد، والكبر، والخيانة، والظلم، والاعتداء، والإسراف وغير ذلك من مساوىء الأخلاق، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ۝٧٧﴾ [القَصَص: ٧٧] وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ۝١٨﴾ [لقمَان: ١٨]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٥٧﴾ [آل عِمرَان: ٥٧] والآيات كثيرة.

ومن السنة قول النبي ﷺ: «إن الله كره لكم ثلاثاً: قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال»[٥]. وقوله ﷺ وقد سئل: أي الهجرة أفضل؟ فقال: «أن تهجر ما كره ربك عز وجل»[٦]. وقال ﷺ: «من

(١) رواه مسلم: كتاب الصيام (٣٥) باب النهي عن صوم الدهر، رقم (١١٥٩/ ١٩٠) ٢/ ٨١٦. من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

(٢) رواه مسلم: كتاب الآداب (٢) باب كراهة التسمية بالأسماء القبيحة، رقم (٢١٣٧) ٣/ ١٦٨٥. من حديث سمرة بن جندب رضي الله عنه.

(٣) رواه البخاري: كتاب مواقيت الصلاة (٥) باب فضل الصلاة لوقتها، رقم (٥٢٧)، ومسلم: كتاب الإيمان (٣٦) باب كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، رقم (٨٥) ١/ ٨٩، ورواه الإمام أحمد، رقم (٣٨٩٠) ٧/ ٥. من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.

(٤) رواه أبو يعلى، رقم (٦٨٣٩) ١٢/ ٢٢٩. عن رجل من خثعم عن رسول الله ﷺ وقال المحقق: إسناده جيد.

(٥) رواه البخاري: كتاب الزكاة (٥٣) رقم (١٤٧٧) من حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه.

(٦) رواه الإمام أحمد: رقم (٦٤٨٧) ١١/ ٢٦. والنسائي: كتاب البيعة (١٢) هجرة البادي، رقم (٤١٦٥)٧/ ١٤٤ من حديث عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما. وصحح إسناده محقق المسند.

كره لقاء الله كره الله لقاءه»[١].

وجعل تعالى الرشد كله في محبة الإيمان، والعمل الصالح؛ فقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ۝٧﴾ [الحجرات: ٧].

ومحبة الله تقتضي التصديق بما جاء من عنده تعالى، وطاعته جل وعلا في ما أمر؛ ومما جاء به تعالى قوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقوله: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ۝٨٥﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقوله على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿وَٱجۡنُبۡنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعۡبُدَ ٱلۡأَصۡنَامَ ۝٣٥﴾ [إبراهيم: ٣٥]، وقوله: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖۘ وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۚ﴾ [المائدة: ٧٣]. فكيف يكون محباً من يقول: إن الأديان كلها سواء، وأنه لا فرق بين الإسلام وغيره من الأديان، وأن عباد الأوثان، وعباد الصليب كلهم في الجنة؟!.

ثم كيف يجد طعم الإيمان وحلاوته من رأى أن عباد الوثن على صواب فيما عبدوا؛ وأن اليهود والنصارى على طريقة مرضية، ودين مقبول، فكذَّب الله تعالى في قوله: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: ٣]. ثم كيف تجتمع كراهية الكفر والتبرؤ منه مع السعي لتوحيد الأديان وعدم التفريق بينها، ومساواة الكفر بالإيمان، وقد قال رسول الله ﷺ: «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان أن يكون الله ورسوله أحب

---

(١) رواه البخاري: كتاب الرقاق، رقم (٦٥٠٨). ومسلم: كتاب الذكر والدعاء (٥) باب من أحب لقاء الله، رقم (٢٦٨٦) ٤/٢٠٦٧. من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار»[(١)].

يقول ابن القيم رحمه الله: «إذا كان الحب أصل كل عمل من حق وباطل، فأصل الأعمال الدينية حب الله ورسوله، كما أن أصل الأقوال الدينية تصديق الله ورسوله. وكل إرادة تمنع كمال الحب لله ورسوله، وتزاحم هذه المحبة، أو شُبهةٍ تمنع كمال التصديق؛ فهي معارضةٌ لأصل الإيمان أو مُضْعِفَةٌ له، فإن قويت حتى عارضت أصل الحب والتصديق كانت كفراً أو شركاً أكبر، وإن لم تعارضه قدحت في كماله»[(٢)].

أيضاً فإن المحبة الحقيقية لله تعالى لا تتحقق إلا بالولاء له سبحانه وتعالى والبراءة من كل معبود ومحبوب سواه؛ ومن المعلوم أن «أصل الموالاة: الحب. وأصل المعاداة: البغض. وينشأ عنهما من أعمال القلوب والجوارح ما يدخل في حقيقة الموالاة والمعاداة كالنصرة والأنس والمعاونة، وكالجهاد، والهجرة ونحو ذلك من الأعمال»[(٣)].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فاتباع سنة رسول الله ﷺ، واتباع شريعته باطناً وظاهراً: هي موجب محبة الله؛ كما أن الجهاد في سبيله، وموالاة أوليائه، ومعاداة أعدائه هو حقيقتها، كما في

---

(١) سبق تخريجه: ص ٤٠٢.

(٢) الداء والدواء، لابن القيم: ص ٣٠٠. وينظر جامع الرسائل لابن تيمية: ٢/ ٢٣٥.

(٣) الدرر السنية في الأجوبة النجدية: ٢/ ٣٢٥.

الحديث[(١)]: «أوثق عرى الإيمان الحب في الله، والبغض في الله»[(٢)].

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٥٤) إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (٥٥) وَمَن يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ (٥٦) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (٥٧)﴾ [المائدة: ٥٤-٥٧]. فبين سبحانه وتعالى أن محبته لا تتحقق إلا بإقام الصلاة وأداء الزكاة على من تجب عليه، وموالاة المؤمنين، ومعاداة الكافرين والجهاد في سبيله. وبين أن المحبة لا تقوم إلا على هذا، ومن كان مخلاً بهذه الشروط فمحبة كاذبة، ودعوى لا دليل عليها.

ثم إن دعوى المحبة مع اختلاف العقيدة الذي هو شرك وكفر؛ أمر لا يمكن وقوعه أبداً إذ لا بد من تنازل أحد الطرفين، قال الله تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٨٩] ، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ [آل عمران: ١١٨]، فنهى تعالى عن اتخاذ اليهود والنصارى والمنافقين أولياء وجعلهم بطانة للمسلمين؛ لأنهم يسعون

---

(١) رواه الإمام أحمد: رقم (١٨٥٢٤) ٣٠/٤٨٨. من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه. قال محقق المسند: "حديث حسن بشواهده".

(٢) التحفة العراقية، لابن تيمية: ص ٤٤٦.

لفساد دين المسلمين ومحاربتهم، وما تخفي قلوبهم من العداوة أشد وأنكى؛ فكيف يجتمعون على حب الإسلام والمسلمين؛ فأيهم نصدق: كتاب الله تعالى؛ أم تراهات الصوفية ومخازيهم؟

وفي حديث أبي أمامة عن رسول الله ﷺ قال: «من أحب لله وأبغض لله وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان»[1]، فلا تصح الموالاة إلا بالمعاداة، كما قال جل وعلا: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المُمتَحنَة: ١]، فكيف يقال بعد هذا كله أن المحبة هي أساس الأديان، وأن الأديان كلها سواء؟

كذلك فإن أصل دعوة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم هي عبادة الله وحده لا شريك له؛ المتضمنة لكمال حبه، وكمال الخضوع والذل له؛ جاء في الحديث عنه ﷺ: «والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين»[2].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن الله سبحانه خلق الخلق ليعبدوه وحده لا يشركوا به شيئاً، وبذلك أرسل الرسل، وبه أنزل الكتب ..

---

(١) رواه أبو داود: كتاب السنة (١٦) باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، رقم (٤٦٨١) ٥/ ٦٠ من حديث أبي أمامة صُدَيِّ بن عجلان ﷺ. وصححه الشيخ الألباني. ينظر: صحيح سنن أبي داود: ٣/ ٨٨٦.

(٢) رواه البخاري: كتاب الإيمان (٨) باب حب الرسول ﷺ من الإيمان رقم (١٥). ومسلم: الإيمان (١٦) باب وجوب محبة رسول الله ﷺ رقم (٤٤) ١/ ٦٧ من حديث أنس بن مالك ﷺ.

والعبادة تجمع كمال المحبة وكمال الذل، فالعابد محب خاضع، بخلاف من يحب من لا يخضع له، بل يحبه ليتوسل به إلى محبوب آخر، وبخلاف من يخضع لمن لم يحبه، كما يخضع للظالم، فإن كلاً من هذين ليس عبادة محضة. وإن كل محبوب لغير الله، ومعظم لغير الله، ففيه شوب من العبادة، كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «تعس عبدالدرهم، تعس عبد الدينار، تعس عبد القطيفة، تعس عبد الخميصة، تعس وانتكس، وإذا شيك فلا انتقش[1]»[2].

ولهذا كان «أصل التوحيد وروحه إخلاص المحبة لله وحده، وهي أصل التأله والتعبد له؛ بل هي حقيقة العبادة، ولا يتم التوحيد حتى تكمل محبة العبد لربه، وتسبق محبته جميع المحاب وتغلبها، ويكون لها الحكم عليها بحيث تكون سائر محاب العبد تبعاً لهذه المحبة التي بها سعادة العبد وفلاحه. ومن تفريعها وتكميلها: الحب في الله والبغض في الله: فيحب العبد ما يحبه الله من الأعمال، ويوالي أولياءه ويعادي أعداءه؛ وبذلك يكمل إيمان العبد وتوحيده، أما اتخاذ أنداد من الخلق يحبهم كحب الله، ويقدم طاعتهم على طاعة الله، ويلهج بذكرهم ودعائهم؛ فهذا هو الشرك الأكبر الذي لا يغفره الله»[3].

---

(١) رواه البخاري: كتاب الجهاد (٧٠) باب الحراسة في الغزو، رقم (٢٨٨٦) من حديث أبي هريرة ﷺ. وقوله :ﷺ "وإذا شيك فلا انتقش" أي: إذا أصابته شوكة، لا يجد من يخرجها له بالمنقاش. ينظر فتح الباري: ٦/ ٩٧.

(٢) جامع الرسائل: ٢/ ٢٨٤-٢٨٥. وينظر الرد على أبي الحسن الشاذلي في حزبه، لابن تيمية: ص٢٠١-٢٠٢، والدرر السنية في الأجوبة النجدية: ٢/ ٣٢١-٣٢٢.

(٣) القول السديد في مقاصد التوحيد، للشيخ عبدالرحمن بن سعدي (ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته): ص٣٣.

قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١٦٥]، فأخبر سبحانه أنه من أحب من دون الله شيئاً، كما يحب الله تعالى: فهو ممن اتخذ من دون الله أنداداً، فهذا ند في المحبة. والله تعالى بين أن محبة المشركين محبة كاذبة؛ لأنهم عبدوا مع الله غيره؛ وأحبوا آلهتهم من الأصنام ونحوها كمحبتهم لله.

قال شيخ الإسلام: «إنما ذُمُّوا بأن أشركوا بين الله وأندادهم في المحبة، ولم يخلصوها لله كمحبة المؤمنين له»[1]، وقال ابن القيم: «وهذه التسوية المذكورة في قوله تعالى حكاية عنهم، وهم في النار يقولون لآلهتهم وأندادهم، وهي مُحْضَرَة معهم في العذاب: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ٩٧-٩٨]، ومعلوم أنهم لم يسووهم برب العالمين في الخلق والربوبية، وإنما سووهم به في المحبة والتعظيم»[2].



(١) نقله عنه ابن القيم في مدارج السالكين: ٣/ ٢١.
(٢) مدارج السالكين: ٣/ ٢١.

الفصل الرابع

حقيقة الحلول ومصدره ووحدة الأديان
عند الصوفية في ضوء اعتقادهم بالحلول

وفيه مبحثان:

- **المبحث الأول:** حقيقة الحلول ومصدره.
- **المبحث الثاني:** أثر الحلول في القول بوحدة الأديان عند الصوفية.

المبحث الأول

حقيقة الحلول ومصدره

قبل الحديث عن حقيقة الحلول ومصدره لابد من بيان العلاقة بين المحبة الإلهية عند الصوفية وقولهم بالحلول.

أولاً - علاقة المحبة الإلهية بالحلول عند الصوفية:

لا شك في أن المحبة الإلهية هي الباب الذي ولج من خلاله الصوفية إلى نظريات الغلو الصوفي، متمثلة في القول بالاتحاد بشقيه: الاتحاد الجزئي: أي الحلول، والاتحاد الكلي: وأعني به القول بوحدة الوجود. لقد كان من أكبر أسباب القول بوحدة الوجود عند الصوفية هي نظرية الحب الإلهي. والقول بوحدة الوجود ثمرة هذا الحب؛ لأن سعي المتصوفة المحموم نحو الاتحاد بالله عبر محبتهم وعشقهم له، أدى إلى نفي القول بوجودين منفصلين: وجود لله تعالى خاص به، ووجود للمخلوق خاص به؛ وإنما وجود الخالق عين وجود المخلوق بزعمهم. ولا شك أيضاً في أن القول بهذه النظريات الغالية لم يتأتَ نتيجة مباشرة للحب الإلهي عند الصوفية بل سبق ذلك مراحل؛ وضع لها المتصوفة مصطلحات معينة؛ ولعل أهم مرحلتين في طريق القول بالحلول ووحدة الوجود هما: السكر، والفناء.

أ- السكر الصوفي:

أولى هذه المراحل هي حال السكر وهو بداية الفناء، والسكر في اصطلاح الصوفية هو: «أن يغيب عن تمييز الأشياء، ولا يغيب عن

الأشياء: وهو أن لا يميز بين مرافقه وملاذه وبين أضدادها في مرافقة الحق؛ فإن غلبات وجود الحق تسقطه عن التمييز بين ما يؤلمه ويلذه:

قد استولى على قلبي هواك ... ومالي في فؤادي من سواك
فلو قطعتني في الحب إربا ... لما حن الفؤاد إلى سواك»[١]

والصحو هو عقيب السكر: وهو «أن يميز فيعرف المؤلم من الملذ؛ فيختار المؤلم من موافقة الحق، ولا يشهد الألم بل يجد لذة في المؤلم»[٢]. وقيل: «السكر حيرة بين الفناء والوجود»[٣]، أو هو «غيبة بوارد قوي»[٤]

والفرق بين السكر وبين الغيبة عند المتصوفة أن «الغيبة تكون بوارد من ذكر عقاب أو ثواب ينشآن من شدة الخوف أو قوة الرجاء. وأما السكر فلا يكون إلا لأصحاب المواجيد، فإذا كوشف العبد بنعوت الجمال حصل له السكر وطرب الروح وهام القلب»[٥]. فالغيبة حال من يرجو رحمة الله ويخشى عذابه، أما السكر فحال المحبين الذين جعلوا في مشاهدة جمال الخالق جنتهم، وفي حجبهم عنه عذابهم؛ من غير رجاء ثواب، أو خشية عقاب. والسكر هو نوع من الجبر عند الصوفية إذ لا يعي تصرفاته، ولا يتحكم في زمام نفسه:

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص١٣٥.
(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص ١٣٥.
(٣) جامع الأصول في الأولياء: ٣/ ١٨٨.
(٤) الرسالة القشيرية: ١/ ٢١٧.الفتوحات المكية: ٢/ ١٢٩.جامع الأصول في الأولياء: ٢/ ٢٩٦.
(٥) روض الرياحين لليافعي: ص ١٤٨. وينظر: الرسالة القشيرية: ١/ ٢١٧.والفتوحات المكية: ٢/ ١٢٩.

كَفَاك بأن الصَّحو أوجدَ أَنَّتي فكيفَ بحالِ السُّكْر والسكرُ أجدرُ
فحالاك لي حالانِ صحْو وسكرةٌ فلا زلتُ في حاليَّ أصحو وأسكرُ[1]

ونشوة الحب عند الصوفية يسمونها سكرًا، وحتى تكون المحبة حقيقة لا بد أن يتخللها سكر؛ ولذلك «قال بعضهم: المحب شرطه أن تلحقه سكرات المحبة، فإذا لم يكن ذلك لم يكن حبه فيه حقيقة»[2]. بل إن الصوفية تسمى المحبة سكراً، ففي الرسالة القشيرية: «المحبة سكر لا يصحو صاحبه إلا بمشاهدة محبوبه. ثم السكر الذي يحصل عند الشهود لا يوصف، وأنشدوا:

فأسكر القومَ دورُ كأس وكان سكري من المدير»[3].

فالسكر الصوفي حال يفيد امتلاء القلب بحب الله. وفي هذا المعنى يقول الشبلي:

إن المحبةَ للرحمن تسكرُنِي وهل رأيتَ محباً غير سكرانِ[4]

ويلجأ الصوفية للمنامات في سبيل إثبات تحققهم ومشائخهم بهذه المنزلة؛ فهذا السقطي يرى في النوم - أستاذه معروفاً الكرخي[5] تحت العرش؛ يقول الله عنه لملائكته: «هذا معروف الكرخي سكر من حبي،

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص ١٣٦.
(٢) عوارف المعارف: ص ٤٥٥.
(٣) الرسالة القشيرية: ٢/ ٦٢١.
(٤) أشعار أبي بكر الشبلي وشعراء الصوفية: ص ٤٠.
(٥) معروف بن فيروز، أبو محفوظ العابد المعروف بالكرخي، منسوب إلى محلة الكرخ ببغداد، أحد المشتهرين بالزهد والعزوف عن الدنيا، له رواية قليلة في الحديث، توفي ببغداد سنة ٢٠٠هـ. ينظر: تاريخ بغداد، للخطيب: ١٣/ ١٩٩. وطبقات الصوفية، للسلمي: ص٨٣.

فلا يفيق إلا بلقائي»(١).

ولقد عمد الصوفية في حديثهم عن الحب إلى عبارات هي نفسها ما يستخدمه غيرهم في التعبير عن السكر الحسي : فالحب شراب إلهي يسبب لهم سكراً روحياً يصطلمهم عن نفوسهم. وبقدر حبهم يزداد سكرهم :

يقول القشيري: «من قوى حبه تسرمد (دام) شربه، فإذا دامت به تلك الصفة لم يورثه الشرب سكرًا، فكان صاحياً بالحق، فانيًا عن كل حظ، لم يتأثر بما يرد عليه، ولا يتغير عما هو به، ومن صفا سره لم يتكدر عليه الشرب، ومن صار الشراب له غذاء لم يصبر عنه، ولم يبق بدونه :

وأنشدوا :

إنما الكأس رضاع بيننا ... فإذا لم نذقها لم نعش

وأنشدوا :

عجبت لمن يقول ذكرت ربي ... فهل أنسى فأذكر ما نسيت

شربت الحب كأساً بعد كأس ... فما نفذ الشراب وما رويت(٢)

كتب يحيى بن معاذ إلى أبي يزيد البسطامي: «هاهنا من شرب من كأس المحبة لم يظمأ بعده». فكتب أبو يزيد في جوابه: «ها هنا من يحتسي بحار الكون، وهو فاغر فاه يستزيد. واعلم أن كاسات القرب تبدو من الغيب، ولا تدار إلا على أسرار معتقة، وأرواح عن رقِّ

---

(١) الرسالة القشيرية: ١/ ٦١.

(٢) الرسالة القشيرية: ١/ ٢٢٠-٢٢١. وينظر الكتاب نفسه: ٢/ ٦٢٠.

الأشياء محرَّرة»[١]. وقال أبو يزيد البسطامي : «إذا شربوا بكأس حبه وقعوا في بحار أنسه»[٢]. وقال أيضاً : : «إن لله تعالى شراباً يسقيه في الليل قلوب أحبابه؛ فإذا شربوه طارت قلوبهم في الملكوت الأعلى حباً لله تعالى وشوقاً إليه. ثم أنشد :

سقاني شربة أحيا فؤادي بكأس الحب من بحر الوداد[٣]

بل تغنى ابن الفارض بالخمر، واستعان بمصطلحات : كالشراب، والكأس، والمدامة ونحوها ؛ في التعبير عن الحب الإلهي من الباب الواسع، حتى يخيل للقارىء؛ أن السكر الصوفي واقع على وجه الحقيقة وليس على سبيل الاستعارة، ففي قصيدته الميمية رمز ابن الفارض إلى الحب الإلهي " بالمدامة" :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم[٤]

وفي التائية الكبرى يرمز ابن الفارض بـ " الحميا " إلى الحب الإلهي، وبـ"الكأس" إلى وجه المحبوبة :

سقتني حميا الحب راحة مقلتي وكأسي محيا مَن عن الحسن جلّتِ
فأوهمت صحبي أن شُرْبَ شرابهم به سُرّ سِرِّي في انتشائي بنظرة
وبالحَدَق استغنيتُ عن قدحي ومن شمائلها لا من شَمُوليَ نشوتي[٥]

---

(١) الرسالة القشيرية: ١/ ٢٢١. وينظر الحلية لأبي نعيم: ١٠/ ٤٠. والنور من كلمات أبي طيفور: ص ١٧٣.
(٢) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٣١.
(٣) شطحات الصوفية، د. عبدالرحمن بدوي: ص ٢١٠، عن مرآة الزمان لسبط ابن الجوزي.
(٤) ديوان ابن الفارض: ص ٣٢٧.
(٥) ديوان ابن الفارض: ص ٢٢١.

فابن الفارض في شربه جعل من عينه التي ينظر بها إلى وجه محبوبه قدحاً له، يملؤها من جمال المحبوب كما تملأ القدح من الخمر. ولو علمنا أن هذا المحبوب عند ابن الفارض ليس سوى الحق تعالى ؛ «لثبت أن المحيا الذي يجل عن الحسن هو وجه الله، ولترتب على هذا أن تكون الحميا في "التائية الكبرى" عبارة عن الحب الإلهي. ومثل هذا يقال في المدامة التي وصفها ابن الفارض في خمريته : فهي روحية خالصة شربها وسكر به من قبل أن يخلق الكرم، أي من قبل أن تهبط روحه من عالم الأمر إلى الحس، حيث تتصل بالبدن»[1].

وهناك من الصوفية من أسكره الحب فقال بوحدة الوجود؛ يقول ابن عربي: «فإذا أحببته علمت حين شربت شراب حبه إياك أن حبك إياه عين حبه إياك، وأسكرك عن حبك إياه، مع إحساسك بأنك تحبه فلم تفرق»[2].

وقد كان هذا التغني بالسكر والاستعانة برموز حسّية للسكر باباً نفذ منه الطاعنون على الصوفية، فاتهموهم بالعربدة والعكوف على شرب الخمر وغير ذلك ؛ وهذا الرأي لم يجانب الصواب في حق غلاة الصوفية والمتأخرين منهم على وجه الخصوص، وما ذكره الشعراني في الطبقات الكبرى عن بعض من أعيانهم أكبر دليل على هذا، والله أعلم.

ب- الفناء عند الصوفية:

من مستلزمات الحب الإلهي عند الصوفية الفناء. فبعد حال السكر يترقى المحب في حبه حتى يصل إلى حال الفناء. والفناء هو القنطرة

(١) ابن الفارض والحب الإلهي، د. محمد مصطفى حلمي: ١٦١.
(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ١١٢.

التي ينبغي أن يعبر عليها المحب والعارف على السواء. يقول أبو علي الروذباري تلميذ الجنيد:

من لم يكن بك فانياً عن حبه وعن الهوى والأنس بالأحباب
فكأنه بين المراتب واقف لمنال حظ أو لحسن مآب[(١)]

والفناء في اللغة: نقيض البقاء، ويعني الاضمحلال والتلاشي والعدم. وقد يطلق على ما تلاشت قواه وأوصافه، مع بقاء عينه؛ كما يقال للشيخ الكبير: شيخ فانٍ؛ ومنه قول الشاعر:

حبائله مبثوثة بسبيله ويفنى إذا ما أخطأته الحبائلُ[(٢)]

يقول: إذا أخطأه الموت فإنه يفنى. أي: يهرم فيموت. قال تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾﴾ [الرَّحمٰن: ٢٦]، أي هالك ذاهب[(٣)].

والفناء في اصطلاح الصوفية هو: «أن تفنى الحظوظ فلا يكون له في شيء من ذلك حظ، ويسقط عنه التمييز، وهو فناء عن الأشياء كلها، شغلاً بما فني به.. والبقاء الذي يعقبه، هو أن يفنى عما له ويبقى بالله»[(٤)].

يقول البسطامي: «أعرفه بي حتى فنيت، ثم عرفته به فحييت»[(٥)]. والحياة التي يقصدها البسطامي: حال البقاء بالله. ويقول البسطامي عن

---

(١) اللمع، للطوسي: ص ٤٣٥.
(٢) البيت للبيد من قصيدة له في رثاء النعمان بن المنذر، ينظر ديوانه: ص ١٤٤.
(٣) ينظر: لسان العرب: ١٥/ ١٦٤. ومدارج السالكين: ١/ ١٥٤.
(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف: ١٤٢-١٤٣.
(٥) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٠٨.

حال الفناء (ويسمونه أحياناً بالتوحيد الشهودي): «لما نظرت إلى الحق بالحق: رأيت الحق بالحق، فبقيت في الحق بالحق»(١).

ويقول القشيري: «من استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً، ولا رسماً ولا طللاً، يقال أنه فني عن الخلق وبقي بالحق»(٢). واصطلح الصوفية على تسمية هذه الحالة - أي الفناء- بمقام "الجمع" في مقابل مقام " الفرق" وهو الصحو أو البقاء: «فإثبات الخلق من باب التفرقة، وإثبات الحق من نعت الجمع»(٣).

ويضرب الصوفية مثلاً لبيان حقيقة الفناء بذوبان الحديد في النار: فإن النار تؤثر في صفات الحديد دون أن تمس عين الحديد؛ فالحديد لم يصبح ناراً(٤).

وفي ضوء الفناء تتلاشى شخصية الصوفي، وينعدم شعوره بوجوده، وينتج عن فنائه: زوال الحجب المادية التي تفصله عن الله تعالى. ويصبح بالله باقيًا: فتذهب أنيته ويتلقى عنه تعالى مباشرة، ويصبح اللهُ جليسه وأنيسه، يقول الشبلي:

تَسَرمدَ وقتي منك فهو مُسرمدٌ ... وأفنيتني عني فعدتُ مُجدَّدا
وكُلي بكل الكُل وصل محققٌ ... حقائق حق في دوامِ تخلّدا
تغرب أمري فانفردت بغربتي ... وأفنيتني عني فصرت مجردا(٥)

---

(١) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٧٥.
(٢) الرسالة القشيرية: ١/ ٢١٢.
(٣) الرسالة القشيرية: ١/ ٢٠٧.
(٤) ينظر كشف المحجوب: ٢/ ٤٨٥.
(٥) أشعار أبي بكر الشبلي وشعراء الصوفية: ص ١٦-١٧.

ويصل الفناء بالشبلي إلى درجة ؛ لا يصبح معها سوى الله مشهودًا :

فلما أراني الوجد أنك حاضري شهدتك موجوداً بكل مكان
فخاطبت موجوداً بغير تكلم ولاحظت معلوماً بغير عيان[(١)]

وعند هذه الدرجة يقع للصوفية شطحات وهي : أقوال وربما أفعال تخالف الشرع.

والشطح في اللغة : الحركة، ويقال للماء إذا فاض عن حافتي النهر: شطح الماء في النهر، **وعند الصوفية** : «عبارة مستغربة في وصفِ وجدٍ فاضَ بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته" وهذا عين ما يحدث للفاني في الحب الإلهي ؛ فإنه «إذا قوي وجده، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، سطع ذلك على لسانه بعبارة مستغربة مشكلة على فهوم سامعيها، إلا من كان مِن أهلها»[(٢)].

وكما بلغ بالصوفية حبُّهم أن عبروا عن ذلك بأسلوب مماثل للمألوف في الحب الإنساني: فسكروا من كؤوس الحب، وغابوا بسكرهم عن الوجود، وتنعموا بمشاهدة الحبيب ولقائه، انتهى بهم سكرهم إلى فنائهم في محبوبهم فناء لم يشاهدوا خلاله غير جمال الحبيب، فاتجهوا بكليتهم لمطالعة الجمال المطلق. وغابوا بالفناء عما سوى الله؛ ومن بلغ به الحال إلى درجة الفناء؛ لا يحس بنفسه حتى لو قُطِّع جسده، ومزق إربا : ويؤكد هذا السري السقطي وقد سئل عن نحو

(١) أشعار أبي بكر الشبلي وشعراء الصوفية: ص ٣٩.
(٢) اللمع، للطوسي: ٤٥٣-٤٥٤.

هذا فقال : «نعم. يُضرَبُ وجهه بالسيف وهو لا يحسه»(١).

وكل وجد لا ينتهي إلى الشهود، فقد قصر بأصحابه عن لحوق الغاية :

الوجد عندي جحودُ ما لم يكن عن شهودي
وشاهد الحق عندي يفني شهود الوجودِ(٢)

بل قد ينتهي بالسالك حالُ الفناء إلى الاستغراق الكلي في الغيبة عن الحس؛ فلا يدري ما الشريعة ولا الدين، ولا الأمر ولا النهي ؛ بل ليس هناك ميزان يزن به الصوفي نفسه في هذه المرحلة؛ لأنه استهلك بالكلية في الله وفني عن مشاهدة ما سوى الله، ولو سئل وقتها ؛ لم يكن له جواب غير قول "الله".

والفناء هو المعبر الذي عبر منه الصوفية إلى القول بالحلول ووحدة الوجود؛ إذ قد يبلغ بالسالك الفناء حتى ينتهي بالاتحاد بين المحب والمحبوب، وبشعور الفاني بأنه هو والله واحد، وأنه باق بقاء جديداً في الألوهية. قال الجنيد : «إذا فني الفناء عن أوصافه أدرك البقاء بتمامه»(٣). ونقل البيروني عن البسطامي قوله:- وقد سئل بم نلت ما نلت- : «إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو»(٤).. فهذا من البسطامي شعور بأن وجود الله صار متغلغلاً في جميع خلقه، وهذا الأمر يصل بنا إلى ساحة وحدة الوجود.

(١) اللمع، للطوسي: ص ٣٨١.
(٢) التصوف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي: ص ١٣٣.
(٣) اللمع، للطوسي: ص ٢٨٥.
(٤) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: ص ٦٦-٦٧.

يقول البسطامي:

أشـار سِـرّي إلـيـك حـتـى فـنـيـت عـنـي ودُمْـتَ أنـت
محوت اسمي ورسم جسمي سـألـتَ عـنـي فـقـلـت أنـت
فـأنـت تـسـلـو خـيـال عـيـنـي فـحـيـثـمـا دُرْت كـنـت أنـت[1]

وقال أيضاً:

بُـعـدك مـنـي هـو قـربـاك أخـذتـنـي عـنـك بـمـعـنـاك
لا تـفـرق الأوصـاف مـا بـيـنـنـا إن قـيـل لـي يـا كـنـت إيـاك[2]

وهو ما يشير إليه ابن الفارض في الأبيات التالية:

فأفنى الهوى ما لم يكن ثمَّ باقياً هنا من صفات بيننا فاضمحلت
فألفيت ما ألفيت عني صادراً إلـيَّ ومـنِّـي وارداً بـمـزيـدة
وشاهدت نفسي بالصفات التي بها تحجبت عني في شهودي وحجبتي
وإني التي أحببتها لا محالةً وكانت لها نفسي عليَّ مُحيلتي[3]

ويقول ابن عباد النفري: «فناء في الذات: أي لا موجود على الإطلاق إلا الله تعالى. وأنشدوا في ذلك:

فـيـفـنـى ثـم يـفـنـى ثـم يـفـنـى فـكـان فـنـاؤه عـيـن الـبـقـاء»[4].

ويقول الجيلي: «إن العبد إذا أراد الحق - سبحانه وتعالى - أن يتجلى عليه باسم أو صفة، فإنه يفني العبد فناءً يعدمه عن نفسه، ويسلبه

---

(١) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٤١.
(٢) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٦٧.
(٣) ديوان ابن الفارض، التائية الكبرى، الأبيات ١٥٩-١٦٢: ص ٢٤١.
(٤) غيث المواهب العلية شرح الحكم العطائية: ١/ ٩٤.

عن وجوده، فإذا طمس النور العبدي، وفنى الروح الخلقي أقام الحق- سبحانه وتعالى- في الهيكل العبدي»[١].

وقد تنبَّه بعض الصوفية إلى خطورة الفناء، وأنه قنطرة يعبر عليها للوصول إلى الاتحاد؛ ومن ذلك قول الطوسي: «وقد غلطت جماعة من البغداديين في قولهم إنهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا في أوصاف الحق، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم إلى معنى يؤديهم ذلك إلى الحلول، أو إلى مقالة النصارى في المسيح عليه السلام»[٢].

وقال: «فمنهم من ترك الطعام والشراب وتوهم أن البشرية هي القالب، والجثة: إذا ضعفت زالت بشريتها، فيجوز أن يكون موصوفاً بصفات الإلهية، ولم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالة أن تفرق بين البشرية وبين أخلاق البشرية، لأن البشرية لا تزول عن البشر- كما أن لون الأسود لا يزول عن السواد، ولا لون البياض عن الأبيض. وأخلاق البشرية تبدل وتغير .. وصفات البشرية ليست هي عين البشرية»[٣].

كما نبَّه أهل السنة لخطورة الفناء؛ ومن ذلك قول شيخ الإسلام ابن تيمية: «يغيب أحدهم عن شهود نفسه وغيره من المخلوقات، وقد يسمون هذا فناء واصطلامًا، وهذا فناء عن شهود تلك المخلوقات، لا أنها في نفسها فنيت.. ومن هنا دخلت طائفة في الاتحاد والحلول، فأحدهم قد يذكر الله حتى يغلب على قلبه ذكر الله، ويستغرق في ذلك،

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٣٧.
(٢) اللمع: ص ٥٥٢.
(٣) اللمع: ص ٥٤٣.

فلا يبقى له مذكور مشهود لقلبه إلا الله، ويفنى ذكره وشهوده لما سواه، فيتوهم أن الأشياء قد فنيت، وأن نفسه فنيت، حتى يتوهم أنه هو الله، وأن الوجود هو الله»[١].

ومتى قاد الفناءُ الصوفي إلى الاتحاد بالله؛ فهي الغاية التي يطمح إليها الصوفي من محبته، ولا يرجو بعدها ثواباً، ولا يخشى عقاباً، يقول يحيى بن معاذ:

إن ذا الحبَّ لِمن يَفْنى له   لا لدار ذاتِ لَهو وَطُرَفْ
لا ولا الفِردوسِ لا يَألَفُها   لا ولا الحورَاءِ من فوقِ غُرَف[٢]

ثانياً - معنى الحلول في اللغة وفي الاصطلاح:

الحلول في اللغة: النزول والسكن[٣].

وأما في الاصطلاح: فالحلول هو عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر؛ كحلول ماء الورد في الورد، فيسمى الساري حالاً، والمسري فيه محلاً؛ يعني أن يحل شيء في شيء آخر، وهو يقتضي وجود الشيئين معًا. وهو إما مطلق أو معين: أما المطلق فهو يعني أن الله تعالى حال بذاته في كل شيء. وأما المعين فهو كحلول اللاهوت في الناسوت بزعم النصارى، وحلول الله في مشايخ التصوف وفي أئمة غلاة الشيعة الإسماعيلية بزعمهم. فهؤلاء يرون أن الله قد يحل في العبد أو أن اللاهوت قد يحل في الناسوت إذا

(١) مجموع الفتاوى: ١٣/ ١٩٩.
(٢) مصارع العشاق: ٢/ ٤٦.
(٣) تهذيب اللغة للأزهري: ٣/ ٤٣٥، وتاج العروس: ١٤/ ١٥٨-١٥٩. مادة حلّ.

وصل إلى درجة خاصة من الصفاء، حتى قالوا إن السالك إذا وصل فربما حل الله فيه كالماء في العود الأخضر بحيث لا تمايز ولا تغاير ولا تشابه، وصح أن يقول: "هو أنا وأنا هو" مع امتناع أن يصير أحد الشيئين بعينه الآخر[(١)].

إذاً فالحلول بمفهومه الخاص: الاعتراف بوجود حقيقتين: خالق ومخلوق، رب وعبد مختلفتين في الطبيعة وفي الصفات، إلا أن الطبيعة الإلهية قد تحل في الطبيعة البشرية، ولا تتحدان مطلقاً، بل تتماسان أو تمتزجان كما تمتزج اللبن بالماء الزلال، أو الروح بالجسد، فيما يرى الحلولية. فمتى وصل السالك إلى الدرجة القصوى من الفناء حل الله فيه بزعمه، وللسالك عندئذ أن يقول: أنا الله، كما قال الحلاج:

سبحان من أظهر ناسوته ... سرُّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً ... في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب[(٢)]

وفي مناجاة للحلاج، يقول: «كما أن ناسويتي مستهلكة في لاهوتيتك غير ممازجة إياها»[(٣)].

---

(١) ينظر مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢/ ٧١، والرد على أبي الحسن الشاذلي في حزبه، لابن تيمية: ١٦٩-١٧٠، وشرح المقاصد للتفتازاني: ٤/ ٥٩، والتعريفات للجرجاني: ص٩٨. وهذا التعريف للحلول هو المعروف والمشهور بين أصحاب الملل، وهذا التعريف هو المشهور عند النصارى، تقول القديسة تريزا: "واضح جداً ما الذي يعنيه الاتحاد- شيئان متمايزان يصبحان شيئاً واحدا" ذكره عنها ولتر ستيس في التصوف والفلسفة: ص٢٧٣.

(٢) ديوان الحلاج: ص ٣٠.

(٣) أخبار الحلاج: ص ١٠٧.

ويقول :

مُزجت روحك في روحي كما　　تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسّك شيء مسّني　　فإذا أنت أنا في كل حال[١]

ويقول أيضاً :

جُبِلَتْ روحُك في روحي كما　　يُجْبَلُ العنبرُ بالمسك الفَتِقْ
فإذا مسّك شيءٌ مسّني　　فإذا أنت أنا لا نفترقْ[٢]

وهذا التعريف يبينه الجيلي بوضوح أكثر، فيقول: «إن العبد إذا أراد الحق سبحانه وتعالى أن يتجلى عليه باسم أو صفة، فإنه يفني العبد فناءً يعدمه عن نفسه، ويسلبه عن وجوده، فإذا طمس النور العبدي، وفني الروح الخلقي أقام الحق سبحانه وتعالى في الهيكل العبدي»[٣].

وهو نفس معنى الحلول عند النصارى، كما نقلت ذلك عنهم كتب الفرق وغيرها، يقول البيروني: «إشارات الصوفية في العارف إذا وصل إلى مقام المعرفة: فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان: قديمة لا يجري عليها تغّيُر واختلاف، بها يعلم الغيب ويفعل المعجز. وأخرى بشرية للتغّير والتكوين؛ ولا يبعد عن مثله أقاويل النصارى»[٤].

ثالثاً- مصدر القول بالحلول:

استمد المتصوفة وغلاة الفرق المنتسبة للإسلام القول بالحلول من

---

(١) ديوان الحلاج: ص ٦٠.
(٢) ديوان الحلاج: ص ٥٦.
(٣) الإنسان الكامل: ١/ ٣٧.
(٤) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: ص ٥٢-٥٣.

الديانات الهندية، ومن النصرانية المحرفة:

ففي "منوسمرتي" كتابُ الهندوس المقدس: «إن البرهمن هو تجسيد الدين الأبدي خُلق ليعمل عليه، وليتحد ببرهما، ويمتزج به. إن الله قد نزل إلى هذا العالم بصورة برهمن لحفظ الدين»[١].

كما أن الحلول هو من صميم الديانة البوذية فرع المهايانا (أي: المركبة الكبرى) حيث قالوا بتجسد بوذا في ثلاثة تجسدات: البشرية، والإلهية، والكونية. فهو جسد الخلق طالما يجول على الأرض ويمارس فيها نشاطاً بشرياً، ثم جسد النعمة لدى دخول العوالم الفوق أرضية، وأخير جسد الشريعة لدى تجرده من أي تمثل وتجسيد، وذوبانه في المطلق الذي هو أساس كل شيء[٢].

والبوذية عندهم أن روح الإله قد حلت في بوذا. وهناك بعض فرق البوذية في بلاد التبت تعتقد أن الإله يحل في زي صورة يختارها من صور أفراد الإنسان لينقذ البشرية في شخصيته التي تسمى في كل مرة بوذا[٣].

والحلول قالت به النصرانية في كتابهم المقدس المحرف. فقد ورد في إنجيل يوحنا: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله.. والكلمة صار جسداً، وحل بيننا ورأينا مجده»[٤]. وجاء

(١) منوسمرتي: ص ٣٩.

(٢) ينظر البوذية، هنري آرفون: ص ٩١.

(٣) ينظر: ميثالوجيا الكون المؤله، د. طلعت مراد بدر: ص ٣٩. والفلسفة في الشرق، لأورسيل: ص ١٣٦.

(٤) الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل يوحنا: الإصحاح الأول، الفقرتان: ١، ١٤.

في إنجيل يوحنا أيضاً قول منسوب للمسيح هو: «أنا في الآب والآب فيّ» وقوله: «صدقوني، إني في الآب والآب فيّ»(١). وفيه أيضاً عن المسيح: «أنا والآب واحد»(٢). وفيه أيضاً بعد أن سأل المسيح اليهود- لماذا يسعون في رجمه -: «أجابه اليهود قائلين لسنا نرجمك لأجل عمل حسن بل لأجل تجديف(٣). فإنك وأنت إنسان تجعل نفسك إلهاً»(٤). وقوله: «أيها الآب القدوس احفظهم في اسمك الذي أعطيتني ليكونوا واحداً كما نحن»(٥). وعنه أيضاً: «في ذلك اليوم تعلمون أني أنا في أبي وأنتم فيّ وأنا فيكم»(٦).

ولا شك في أن هذه العبارات المنسوبة للمسيح عليه السلام لا تحتمل تأويلاً غير تقرير عقيدة الحلول؛ مما يؤكد براءة المسيح عليه السلام من هذه الأناجيل المنسوبة إليه، والتي يدعي النصارى فيها أن المسيح هو ابن الله.

وقد بين سبحانه أن المسيح بشر، كغيره من البشر إلا أن الله سبحانه وتعالى اصطفاه بالرسالة، فقال سبحانه وتعالى: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا

---

(١) إنجيل يوحنا، الإصحاح ١٤، الفقرتان: (١١،١٠) على التوالي.

(٢) إنجيل يوحنا، الإصحاح ١٠، فقرة (٣٠).

(٣) التجديف في اللغة: هو الكفر بالنعم. ينظر تاج العروس: ١٢/ ١١٠. وأما المراد بها عند أهل الكتاب، فجاء في قاموس الكتاب المقدس، ص ٢٥٣: «تجديف شتيمة ونميمة. ويقصد بها في الكتاب المقدس كلام غير لائق في شأن الله وصفاته».

(٤) إنجيل يوحنا، الإصحاح ١٠، فقره (٣٣).

(٥) إنجيل يوحنا، الإصحاح ١٧، فقره (١١).

(٦) إنجيل يوحنا، الإصحاح ١٤، الفقرة: (٢٠).



يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَۗ﴾ [المائدة: ٧٥]، وقال تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَٰهُ مَثَلًا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ۝٥٩﴾ [الزخرف: ٥٩]. وقال سبحانه وتعالى على لسان المسيح عليه السلام: ﴿قَالَ إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِىَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا ۝٣٠﴾ [مريم: ٣٠].

ويقول بولس: «الله ظهر في الجسد تبرّر في الروح تراءى لملائكة كُرِز به بين الأمم أُومِن به في العالم رُفِع في المجد»[١].

فإذا ما انتقلنا الآن إلى إيكهارات أعظم المتصوفة المسيحيين في العصور الوسطى؛ فإنه يصرح بأنه «ينبغي على المرء أن يحيا بحيث يكون متحداً مع ابن الله، لدرجة أن يصبح هو ذلك الابن، وحتى لا يكون بين الروح وبين الابن أي تمايز»[٢].

ونجد نزعة الحلول بشكل جلي عند النصارى الكرمليين[٣]، تقول

---

(١) رسالة بولس الأولى إلى تيموثاوس، الإصحاح ٣، فقره (٩٦).

(٢) التصوف والفلسفة، ولتر ستيس: ص٢٧٦. وينظر رسل ثلاثة لإله واحد، روجيه أرنلديز: ص١٧٣-١٧٨.

(٣) الكرمليون: أعضاء عدة طوائف رومانية كاثوليكية تضم رجالاً ونساء. نشأت حركة الكرمليين في القرن الثاني عشر الميلادي على يد جماعة من الرجال يعيشون في جبل الكرمل بحيفا في فلسطين المحتلة. وفي حوالي عام (١٢٠٩م) تبنى الرجال نهجاً (برنامجاً للحياة) وضعه لهم البطريرك "ألبرتس" أحد بطاركة القدس المقيمين في عكا، يؤكد على العزلة والكفارة والصلاة. وأطلق هؤلاء الرهبان على أنفسهم أخوة جبل كرمل. وبمضي الوقت بدأ الكرمليون ينتقلون إلى أوربا، وعدَّلوا من نهجم ليتضمن الوعظ والتعليم والعمل التنصيري. وظهرت طوائف النساء في القرن الثالث عشر الميلادي، وقادت الإصلاحات النصرانية التي تمت على يد القديسة تريزا، ويوحنا الصليب في القرن السادس عشر الميلادي، إلى إنشاء فروع مستقلة لكل من الرجال والنساء الذين رغبوا في أن يعودوا إلى النهج الأصلي، =

القديسة تريزا[(١)]: «ذات يوم أثناء الصلاة كان من المسلم به عندي أن أدرك في لحظة واحدة كيف أن جميع الأشياء نراها في الله وأنه يشملها. لكني لم أدركها في شكلها الصحيح، ومع ذلك فقد كانت النظرة الموجودة عندي لهذه الأشياء واضحة وضوحاً عارماً. وقد ظلّت حية ومؤثرة في نفسي»[(٢)].

وكتب يوحنا حامل الصليب[(٣)] يقول: «تعتمد حالة الاتحاد الإلهي على التحول الشامل للإرادة البشرية إلى إرادة الله بتلك الطريقة التي

= وتسمى هذه الفروع باسم "الحفاة"؛ لأن من عادة أعضائها ارتداء الصنادل. ولجبل الكرمل مكانة خاصة عند البهائيين، فضريح الباب (علي محمد الشيرازي) تحت سفح هذا الجبل، بعد نقل جثمانه من إيران. وكذلك ضريح البهاء. كما أن للدروز نصيب في هذا الجبل، حيث تقع لهم قريتان هناك، هما: دالية الكرمل، وعسفيا. ينظر موسوعة الأديان في العالم (الكنائس الشرقية): ص١٢، والموسوعة العربية العالمية: ١٩/ ٢٢٣. وحروف حي، د.رشيد الخيون: ص٥٠، ٨٧. ومعجم بلدان فلسطين: ص٣٧٠، ٥٣٣.

(١) تيريزا الآبلية: متصوفة أسبانية، وراهبة كرملية، عاشت بين عامي: (١٥١٥-١٥٨٢م). أحدثت حركة إصلاح في الأديرة النسائية، وتعاونت مع يوحنا الصليب على إحداث حركة مماثلة في أديرة الرجال. مرت بتجارب صوفية، ووضعت عدداً من المؤلفات في هذا المجال، منها: "كتاب الحياة" وهو سيرتها الذاتية، و"طريق الكمال" و"القصر الداخلي". منحت بعد وفاتها لقب: قديسة سنة (١٦٢٢م). ينظر معجم الإيمان المسيحي: ص١٦٠ ومعجم الفلاسفة، جورج طرابيشي: ص٢٤٨.

(٢) التصوف والفلسفة، ولتر ستيس: ص ٩٣.

(٣) يوحنا حامل الصليب واسمه: سانت جون، من أشهر الصوفية الكاثوليك، عاش بين عامي (١٥٤٢-١٥٩١م)، عاون القديسة تيرزا في إصلاح الكرمليين. تعكس مؤلفاته اختياره الصوفي، وهي تعد عرضاً تقليدياً للعقيدة الصوفية: تصف المراحل الروحية التي ينبغي للنفس المرور بها. ينظر معجم الإيمان المسيحي: ص٥٥٦.

تجعل كل حركة لهذه الإرادة هي باستمرار حركة لإرادة الله. ذلك الاتحاد وتحول الروح إلى الله لا يكتمل إلا إذا وجد ضمناً ذلك التشابه الذي يخلقه الحب، ولهذا السبب فإنني سوف أسمي هذا الاتحاد: اتحاد المشابهة، الذي يحدث عندما تتطابق إرادتان: إرادة الله وإرادة الروح معاً، دون أن ترغب إحداهما في الأخرى أو تبغضها. تلك الروح التي وصلت إلى مرحلة التطابق الكامل والمماثل، تتحد اتحادًا تاماً مع الله، وتتحول إلى الله على نحو يفوق الطبيعة»[(١)].

وأول من قال بالحلول والاتحاد في الوسط الإسلامي هو عبدالله بن سبأ اليهودي[(٢)] الذي أكد تأليه علي بن أبي طالب، وقد تطورت النظرة السبيئة إلى القول بأن كمال الإمام لا يكون لغيره، فإذا مات انتقلت روحه إلى إمام آخر ليكون فيه الكمال، وهذا هو عين التناسخ[(٣)].

---

(١) التصوف والفلسفة، ولتر ستيس: ص ٢٧٣-٢٧٤.

(٢) عبدالله بن سبأ، وينسب تارة إلى أمه- وكانت أمة سوداء- فيقال: ابن السوداء، يهودي من أهل صنعاء، أسلم في عهد عثمان بن عفان ﷺ. وكان يبطن الكفر، وإنما دخل الإسلام يريد إضلال المسلمين وبث الفتنة، ونشر الفرقة بينهم. تنقل في بلاد المسلمين، حتى استقر به المقام في مصر وأظهر التقوى والنصح، وصار له أتباع فيها من ضعاف النفوس، نشر بينهم عقيدتي الوصية والرجعة، فقبلوها وآمنوا بها. وانتقلت منهم إلى الرافضة في العراق ونشر مذهبه هناك أيضاً. وإليه تنسب السبئية، وهي من الفرق الباطنية، تقول بألوهية علي ﷺ وأنه حي في السحاب، ويقولون بالتناسخ والرجعة. توفي ابن سبأ سنة (٤٠هـ) يقال إنه كان ممن أحرقهم أميرُ المؤمنين علي ﷺ. ينظر تاريخ الطبري: ٤/ ٣٤٠-٣٤١، ومختصر تاريخ دمشق، لابن منظور: ١٢/ ٢١٩.

(٣) ينظر التنبيه والرد، للملطي: ص ٢٩.

ومن ثم انتشر القول بالحلول عند الفرق الغالية، وكذلك عند بعض النساك :

قال الأشعري : «وفي النساك من الصوفية من يقول بالحلول، وأن الباريء يحل في الأشخاص؛ وأنه جائز أن يحل في إنسان وسبع وغير ذلك من الأشخاص، وأصحاب هذه المقالة إذا رأوا شيئاً يستحسنونه قالوا: لا ندري لعل الله حالٌ فيه، ومالوا إلى اطراح الشرائع، وزعموا أن الإنسان ليس عليه فرض، ولا يلزمه عبادة إذا وصل إلى معبوده»[١].

وقال : «الصنف الثالث عشر من أصناف الغالية هم أصحاب "الشريعي"[٢] يزعمون أن الله حلّ في خمسة أشخاص: في النبي ﷺ، وفي علي، وفي الحسن، وفي الحسين، وفي فاطمة؛ فهؤلاء آلهة عندهم»[٣].

قال: «وحُكي أن الشريعي كان يزعم أن الباريء جلا جلاله يحل فيه. وحكي أن فرقة من الرافضة يقال لهم النميرية أصحاب النميري[٤]،

---

(١) مقالات الإسلاميين: ١/ ١٣-١٤. لأبي الحسن الأشعري، وينظر الكتاب نفسه: ١/ ٢١٤، ١/ ٢٨٨.

(٢) لم أقف على ترجمته.

(٣) مقالات الإسلاميين: ١/ ١٤.

(٤) أبو شعيب، محمد بن نصير البصري النميري رأس النصيرية، كان مولى للحسن العسكري، الإمام الحادي عشر من أئمة الرافضة الاثني عشريه. ادعى النبوة والرسالة بعثه بها أبو الحسن العسكري بزعمه، ثم زعم أن الإله حلَّ فيه، وكان يقول بالتناسخ، ويقول بألوهية علي بن أبي طالب، وقال بإباحة نكاح المحارم، وأباح اللواط والزنا، وشرب المسكر، وسائر المنكرات، وغلا في أئمة الشيعة الأثني عشر ونسبهم إلى الألوهية، توفي سنة (٢٧٠هـ).

يقولون إن البارىء كان حالاً في النميري»[(١)].

وقال الشهرستاني[(٢)]: «البيانية أتباع بيان بن سمعان التميمي، وهو من الغلاة القائلين بإلهية أمير المؤمنين علي رضي الله عنه قال: حل في علي جزء إلهي واتحد بجسده فبه كان يعلم الغيب إذ أخبر عن الملاحم»[(٣)].

وقال عن النصيرية: «من جملة غلاة الشيعة ولهم جماعة ينصرون مذهبهم ويذبون عن أصحاب مقالاتهم وبينهم خلاف في كيفية إطلاق اسم الإلهية على الأئمة من أهل البيت. قالوا: ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمر لا ينكره عاقل... ولما لم يكن بعد رسول الله شخص أفضل من علي رضي الله عنه وبعده أولاده المخصوصون وهم خير البرية فظهر الحق بصورتهم ونطق بلسانهم وأخذ بأيديهم»[(٤)].

وقال التفتازاني: «وأما المنتمون إلى الإسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة، القائلون بأنه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي[(٥)]، وكبعض الجن أو الشياطين في صورة الأناسي

---

(١) مقالات الإسلاميين: ١/ ١٥.

(٢) أبو الفتح، محمد بن عبدالكريم بن أحمد الشهرستاني، الشافعي المتكلم. ولد ببلدة شهرستان شمال خرسان سنة (٤٧٩هـ)، وبها نشأ وتلقى العلوم على شيوخ عصره، فسمع من أبي الحسن بن الأخرم وطبقته. كان آية في الحفظ، قوي الفهم. وكان متهماً بالميل إلى أهل القلاع (الإسماعيلية) والدعوة إليهم، كما غلب عليه اشتغاله بالفلسفة. توفي سنة (٥٤٨هـ) ينظر سير أعلام النبلاء: ٢٠/ ٢٨٦، وطبقات الشافعية للسبكي: ٦/ ١٢٨.

(٣) الملل والنحل: ١/ ١٥٢.

(٤) الملل والنحل: ١/ ١٨٨-١٨٩.

(٥) دِحْيَة بن خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي، صاحب رسول الله ﷺ شهد أحداً وما بعدها. كان يضرب به المثل في حسن الصورة، وكان جبريل عليه السلام يأتي النبي ﷺ =

فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين، وأولى الناس بذلك علي وأولاده»[(١)].

أما بدايات القول بالحلول عند من انتسب للتصوف؛ فقد اشتهر عن بعض مبتدعة الزهاد القول بالحلول، ومن أشهر الذين نقل عنهم القول بالحلول: أبو يزيد البسطامي. وقد وردت عنه نصوص في هذا، ومن ذلك:

دق رجل باب دار أبي يزيد، فقال له: «من تطلب؟ فقال: أطلب أبا يزيد. فقال: مُرَّ، ويحك، فليس في الدار غير الله»[(٢)]. ويقول في موضع آخر: «كنت ديدبان القلب أربعين سنة؛ فعند ذلك أشرفت على نفسي أنه هو الرب، والرب هو العبد»[(٣)].

ويحكي أبو يزيد أن الله قال له: «يا أبا يزيد! إنهم كلهم خلقي غيرك. فقلتُ: فأنا أنت، وأنت أنا»[(٤)]. وذكر عنه أنه قال: «رفعني (أي الله) مرة فأقامني بين يديه وقال لي: يا أبا يزيد! إن خلقي يحبون أن يروك. فقلت: زيني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك فتكون أنت ذاك، ولا أكون

= في صورته أحياناً. بعثه النبي ﷺ إلى قيصر في حمص سنة ست في الهدنة، فآمن به قيصر، وامتنع عليه بطاركته، فأخبر دحية رسول الله ﷺ بذلك، فقال: ثبت الله ملكه. نزل دحية رضي الله عنه دمشق وسكن المزة، وعاش إلى خلافة معاوية رضي الله عنه. ينظر: أسد الغابة: ٢/ ١٥٨. الإصابة: ١/ ٤٦٤.

(١) شرح المقاصد: ١/ ٤٦٤.

(٢) النور من كلمات أبي طيفور: ص ٨٤، ١٦٧.

(٣) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٦٧.

(٤) النور من كلمات أبي طيفور: ١٥٣.

أنا هناك»[١]. وأنشد أبو يزيد نظماً:

بُعدك مني هو قربـاك أخذتني عنك بمعناك
لا تفرق الأوصاف ما بيننا إن قيل لي: يا! كنت إياك[٢]

وأما الحلاج فهو أشهر من نار على علم في إيمانه بالحلول وتجسيده في الواقع من خلال قوله وفعله. فمن أشعاره قوله:

ياسرّ سرٍ يدق حتى يخفى على وهم كل حي
وظاهراً وباطناً تجلى لكل شيء بكل شي
يا جملة الكل لست غيري فما اعتذاري إذن إلي[٣]

وقوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا[٤]

ويقول:

أنا الحق والحق للحق حقٌ لابسٌ ذاتَه فما ثم فرقٌ[٥]

وهذا ما يؤكده الرومي بقوله: «اتصل الحق خفية بالأجساد، .. فماء هذا البدن متصل بالجدول ومن هنا اتصل الإله بالجسمية، حتى يصبح ملجأ لكل العالم»[٦].

---

(١) اللمع: ص ٤٦١.
(٢) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٦٧.
(٣) ديوان الحلاج: ص ٧٧.
(٤) ديوان الحلاج: ص ٦٥.
(٥) ديوان الحلاج: ص ٥٧.
(٦) المثنوي، جلال الدين الرومي: ١/ ٢٣٩، الفقرات ٢٥٣٠-٢٥٣٢.

ويقول النابلسي - بعد أن تحدث عن أقسام الفناء، وتدرج السالك فيها، والبقاء بعد الفناء، أو الفناء الثاني كما يسميه[١] : «فإن العبد بعد الفناء المطلق، وهو فناء الفناء الذي هو فناء الذات الظاهرة له، بعد فناء جميع الأعيان، وفناء الصفات الظاهرة له بعد ذلك ؛ فإن جميع ما ظهر له من الحق تعالى وقت فنائه عن الأغيار، فلا بد له من الفناء عنه أيضاً، فإذا فني عن جميع ذلك يخلع الله عليه حينئذ- أي يلبسه الله خلعة الوجود الحقاني- أي الذي هو حق في حقيقة الأمر، حتى يتصرف في ذلك الوجود الحقاني بالأوصاف الإلهية التي هي للحق تعالى فتصير قدرته قدرة الله، وإرادته إرادته، وسمعه سمعه، وبصره بصره وهكذا إلى آخر الأوصاف. فيذهب العبد ويظهر الرب عز وجل في بصيرة ذلك العبد التي ذهبت»[٢].

فهنا يصل النابلسي إلى القول بحلول الذات الإلهية في ذات العبد الفاني مؤكداً في نفس الوقت أن الصوفي في هذه الحال يتصف بصفات الإلهية ويتسمى بأسمائها.

❁❁❁❁❁

(١) ينظر مفتاح المعية في طريق النقشبندية (مخطوط): ق (٤٤) ب (٤٨) أ.
(٢) مفتاح المعية في طريق النقشبندية (مخطوط): ق (٤٨) أ.

المبحث الثاني

أثر الحلول في القول بوحدة الأديان عند الصوفية

لقد أدى اعتقاد الصوفية بحلول الحق جل وعلا في البشر إلى اعتقادهم بصحة الأديان مطلقاً؛ وأن الحقيقة ليست في دين دون آخر بل هي مطلقة بين الأديان كلها. وأن الذي ينبغي أن يسعى إليه كل طالب حق هو أن يجاهد نفسه من خلال رياضات معينة - يكاد يتفق عليها بين غلاة المتصوفة المنتسبين إلى الإسلام، وبين جميع المتصوفة من أصحاب الاعتقادات المتباينة، والمذاهب المختلفة - حتى يصل الصوفي إلى حال يصلح - والعياذ بالله - لأن يكون سكناً للإله ومستقراً له. وبالتالي يصبح من حظي بهذا الشرف له حكم الإله فيما يأمر وينهى؛ بل وحق العبادة ما دام الإله حالاً فيه.

يقول البسطامي: «كنت ديدبان القلب أربعين سنة، فعند ذلك أشرفت على نفسي أنه هو الرب؛ والرب هو العبد»[1].

كما أن الإيمان بحلول الله تعالى عن ذلك- حلولاً مطلقاً كان أو مقيداً؛ يعني جواز عبادة كل المعبودات إن كان حلولًا مطلقاً، أو تصويب وتصحيح عبادة من زعم بحلول الله فيه.

فيذكر أن أبا حمزة الصوفي دخل على الحارث المحاسبي وفي داره شاة، فصاحت الشاة مرغية، فشهق أبو حمزة شهقة وقال: «لبيك

(١) النور من كلمات أبي طيفور: ١٦٧.

سيدي»[١]. وتكلم أبو حمزة الصوفي في جامع طرطوس، فأنصت الناس، وبينما هم كذلك إذ نعق غراب من على السطح، فزعق أبو حمزة، وقال: «لبيك لبيك»[٢]. وكان أبو حمزة هذا إذا سمع صوتاً مثل هبوب الرياح، وخرير الماء، وصياح الطيور؛ كان يصيح ويقول: «لبيك لبيك»[٣].

وسمع أبو الحسين النوري نباح كلب فقال: «لبيك وسعديك»[٤].

وهذا الحلاج يدعي الربوبية فمن ذلك أن رجلاً من أتباع الحلاج كان معه مخلاة لا يفارقها، فلما فتشوا المخلاة وجدوا فيها كتاباً للحلاج عنوانه: «من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان" فأحضر الحلاج وعرض عليه فقال: "هذا خطي وأنا كتبته". فقالوا: كنت تدعي النبوة فصرت تدعي الربوبية؟ فقال: "ما أدعي الربوبية ولكن هذا عين الجمع عندنا: هل الكاتب إلا الله، وأنا واليد فيه آلة»[٥].

ويقول الحلاج:

وأيُّ الأرضِ تَخْلُو مِنْكَ حتى ... تَعَالَوا يَطْلُبونَكَ في السماء
تراهم يَنظرون إليك جَهْراً ... وهم لايُبْصِرون من العَمَاء[٦]

ويقول أيضاً: «النقطة أصل كل خط. والخط كله نُقَط مجتمعة، فلا

(١) اللمع للطوسي: ٤٩٥. وتلبيس إبليس لابن الجوزي: ص ٢١٠.
(٢) تلبيس إبليس لابن الجوزي: ص ٢١٠.
(٣) تلبيس إبليس لابن الجوزي: ص ٢١٠.
(٤) اللمع للطوسي: ص ٤٩٢.
(٥) تاريخ بغداد: ٨/ ١٢٧.
(٦) ديوان الحلاج: ص ٢٥.

غنى للخط عن النقطة، ولا للنقطة عن الخط. وكل خط مستقيم أو منحرف فهو متحول عن النقطة بعينها. وكل ما يقع عليه بصر أحد فهو نقطة بين نقطتين. وهذا دليل على تجلي الحق من كل ما يُشاهد، وترائية عن كل ما يُعاين. ومن هذا قلت ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه»[١].

ومن هذا المبدأ الحلولي كان دعوة بعض المتصوفة لوحدة الأديان؛ ولعل أشهر حلولي مر في تاريخ التصوف، هو الحلاج والذي كان منطلقه في الدعوة لوحدة الأديان هو إيمانه بحلول الله - تعالى عن ذلك - في البشر.

يقول الحلاج:

لست بالتوحيد ألهو غير أني عنه أسهو
كيف أسهو كيف ألهو وصحيح أنني هو[٢]

ويقول: «دع الخليقة؛ لتكون أنت هو، وهو أنت من حيث الحقيقة»[٣].

ومما ينسب إليه قوله:

عقد الخلائقُ في الإله عقائداً وأنا اعتقدتُ جميعَ ما عقدوه[٤]

ويؤكد الحلاج أن كل ما ينطق به ويقوله هو من الله؛ وبالتالي فإن

---

(١) أخبار الحلاج، رقم (٤): ص ١٦.
(٢) ديوان الحلاج: ص ٧٤.
(٣) الطواسين، طاسين الصفاء: ص ٥٠.
(٤) ديوان الحلاج: ص ٨٨. وهذا البيت من نظم ابن عربي كما قاله بنفسه في الفتوحات المكية: ٣/ ١٣١.

ما يدعو إليه من التعصب ونبذ الاختلاف بين الأديان والسعي إلى وحدتها هو في حقيقته وحي من الله؛ لأن الله حال فيه، وينطق على لسانه، وهذا ما لم يحصل للخلق قاطبة بمن فيهم الأنبياء والرسل وما أنزل إليهم من الوحي ومن يقوم بإبلاغهم الوحي من الملائكة؟

«يا هو أنا وأنا هو، لا فرق بين أنيتي وهويتك؛ إلا الحدث والقدم. إن ربي ضرب قدمه في حدثي حتى استهلك حدثي في قدمه، فلم يبق لي صفة إلا صفة القديم، ونطقي في تلك الصفة. والخلق كلهم أحداث ينطقون عن حدث. ثم إذا نطقت عن القدم ينكرون عليّ، ويشهدون بكفري ويسعون إلى قتلي. وهم بذلك معذورون، وبكل ما يفعلونه بي مأجورين»[1].

ويقول: «استهلك ناسوتيتي في لاهوتيته، وتلاشى جسمي في أنوار ذاته، فلا عين لي ولا أثر»[2].

وقد ساقت الحلاج نظريته الحلولية إلى اعتبار الأديان كافة إنما هي أسماء لحقيقة واحدة وفروع لأصل واحد. وما سعيه الدؤوب لحمل الناس على النظر إلى الأديان نظرة واحدة متساوية إلا ثمرة اعتقاده الحلولي.

وللحلاج نصوص أخرى تؤكد مذهبه الحلولي المتضمن الدعوة إلى وحدة الأديان، منها:

دخلتُ بناسُوتي لديك على الخلق ... ولولاك لاهوتي خرجت عن الصدق

---

(١) أخبار الحلاج، رقم (٧) ص: ٢١.

(٢) أخبار الحلاج، رقم (١٠): ص ٢١.

ظهرتَ لقوم والتبستَ لفتية فتاهوا وضلوا واحتجبتَ عن الخلق
فتظهر للألباب في الغرب تارة وطورًا عن الأبصار تغرب في الشرق(١)

فهنا الحلاج أخذ المصطلح السرياني للدلالة على طبيعة الله التي تجمع في زعمه بين اللاهوت والناسوت، والتي تظهر عند المسيح في النصرانية المحرفة ؛ كما تظهر في غيره من المعبودات التي عبدت من قبل أصحاب الديانات المختلفة.

ويرى الحلاج أن الله يتجلى في الصور الكاملة والتي تكون غاية الكمال في العلم، والبيان والقدرة، والبرهان، ومن هذه الصور الحلاج نفسه؛ وبالتالي فلا حرج أبداً من صرف العبادة إلى هذه الصور. وكل من عبد شيئاً فإنما عبد الله لأن الله حل فيه. ومن هنا ادعى الحلاج الألوهية.

يقول الحلاج مناجياً الله: «نحن بشواهدك نلوذ، وبسنا عزتك نستضيء؛ لتبدي ما شئت من شأنك. وأنت الذي في السماء عرشك، وأنت: ﴿ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزّخرُف: ٨٤]، تتجلى كما تشاء، مثل تجليك في مشيئتك، كأحسن صورة، والصورة فيها الروح الناطقة بالعلم والبيان والقدرة والبرهان. ثم أوعزت إلى شاهدك الأنّي في ذاتك الهويّ. كيف أنت إذا مثلت بذاتي، عند عقيب كراتي، ودعوت إلى ذاتي بذاتي، وأبديت حقائق علومي ومعجزاتي، صاعداً في معارجي إلى عروش أزلياتي، عند القول من بريّاتي»(٢).

---

(١) ديوان الحلاج: ص ٥٧-٥٨.

(٢) أخبار الحلاج، رقم (٢): ص ١١. ونحوه في كتاب بداية حال الحلاج ونهايته، لابن باكويه الشيرازي: ص ١٧٥-١٧٦ مع بعض الاختلاف. وعن طريقة الخطيب في تاريخ بغداد (٨/ ١٢٩).

ويقول: «أما بعد حمد الله الذي يتجلى على رأس إبرة لمن يشاء، حتى يشهد هذا بأن لا هو، ويشهد ذلك بأن لا غيره»(١).

ومن هنا؛ فالحلاج يرى أن الأديان جميعها وجهات لحقيقة واحدة، لأن أهل كل دين قد نظروا إلى الله نظرة تخالف نظر الآخرين، والجميع ينشدون شيئاً واحداً وهم في ذلك محقون، لأن الاختلاف لابد أن يكون اختلافاً في الأسماء والألقاب، والمقصود في الجميع لا يختلف، فيما يزعم الحلاج، فاليهودية والنصرانية والإسلام هي شيء واحد لا يفرق بينه إلا الاسم فقط، فيما يعتقد الحلاج.

يقول الحلاج: «الكفر والإيمان يفترقان من حيث الاسم، وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما»(٢). ويقول: «من فرق بين الكفر والإيمان فقد كفر»(٣).

وهو ما أكده بعده بقرون تلميذه الجيلي حيث يقول: «يا هذا في إيمانك كفران، وفي الكفر سر الإيمان»(٤).

ويروى عن عبدالله بن طاهر الأزدي(٥) أنه قال: «كنتُ أخاصم يهودياً في سوق بغداد وجرى على لفظي أن قلت له: يا كلب. فمر بي

---

(١) أخبار الحلاج، رقم (٤١) ص٦٣. ونحوه في كتاب بداية حال الحلاج ونهايته، لابن باكويه الشيرازي: ص١٧٥ مع بعض الاختلاف. وعن طريقه الخطيب في تاريخ بغداد (٨/ ١٢٩-١٣٠).

(٢) أخبار الحلاج، رقم (٣٥): ص ٥٣.

(٣) أخبار الحلاج، رقم (٤٨): ص ٧٤.

(٤) لوامع البرق الموهن، عبدالكريم الجيلي (مخطوط): ق (٤) ب.

(٥) لم أقف على ترجمته، وهو غير أمير خرسان: عبدالله بن طاهر، المتوفى سنة (٢٣٠هـ).

الحسين بن منصور ونظر إلي شزراً وقال: لا تنبح كلبَك وذهب سريعاً. فلما فرغتُ من المخاصمة قصدته فدخلت عليه فأعرض عني بوجهه. فاعتذرتُ إليه فرضي ثم قال: يا بني، الأديان كلها لله عز وجل، شَغَل بكل دين طائفة لا اختياراً فيهم بل اختياراً عليهم. فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية " والقدرية مجوس هذه الأمة"واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسامٍ متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف. ثم قال:

تفكرتُ في الأديان جِداً محقّقاً فألفَيُها أصلاً له شُعَبٌ جَمّا
فلا تَطلبْن للمرءِ ديناً فإنه يصُدُّ عن الوصل الوثيقِ وإنما
يُطالِبُهُ أصلٌ يُعبِّرُ عنده جميعَ المعالي والمعاني فيفهَما[١]

وقد اعتبر الحلاج أن عدم الإيمان بتساوي الأديان هو نوع من التعصب الذي يغفر للعامة الذين لا يعلمون ما عليه أهل الحقيقة الذين يرون أن الأديان كلها واحدة، وهؤلاء العامة يؤجرون على تعصبهم لدينهم وإن أخطأوا وخالفوا الصواب في إيمانهم باختلاف الأديان:

قال إبراهيم بن فاتك[٢]: «دخلت يوماً على الحلاج، وجلست بين يديه؛ فإذا عيناه كشعلتي نار. ثم قال: "يا بني إن بعض الناس يشهدون

(١) أخبار الحلاج، رقم (٤٥): ص ٦٩-٧٠.

(٢) إبراهيم (وقيل: أحمد) بن فاتك بن سعيد، البغدادي، أبو الفاتك، وقيل: أبو القاسم. كان والده شيخاً شامياً من بيت المقدس، وكان إبراهيم هذا خادماً للحلاج. صحب الجنيد والنوري ومن في طبقتهما. ينظر نفحات الأنس، لملا جامي: ص٥٢٨.

عليّ بالكفر، وبعضهم يشهدون عليّ بالولاية. والذين يشهدون علي بالكفر أحب إلي وإلى الله من الذين يقرون لي بالولاية" فقلت: يا شيخ! ولم ذلك؟ فقال: "لأن الذين يشهدون لي بالولاية من حسن ظنهم بي. والذين يشهدون علي بالكفر تعصباً لدينهم. ومن تعصب لدينه أحب إلى الله ممن أحسن الظن بأحد»(١).

ويبين الحلاج في طاسين النقطة أن العامة وأهل الظاهر هم الذين يرون الحقيقة من خارج مركز الدائرة؛ فيرمونه بالزندقة وينكرون حاله، أما الذين وصلوا إلى نقطة مركز الدائرة، وهم الصوفية الخلُص الذين وصلوا إلى الغاية في التصوف؛ فينسون هيكله الجسمي، ويغيب عنهم عيانه كما يغيب هو عنهم وعن عيانه «المنكر بقي في دائرة البراني، وأنكر حالي حين ما رآني، وبالزندقة سماني... والذي وصل إلى دائرة الحقيقة نسي وغاب عن عياني»(٢).

ويرى الحلاج أن السبب في عدم القبول بوحدة الأديان وتساويها هو التقيد بظاهر الشريعة الذي يبعد الناس عن معرفة الحقيقة الجلية التي لا تفرق بين دين وآخر؛ ولهذا فهو يخاطب أحد مريديه: «يا ولدي! ستر الله عنك ظاهر الشريعة، وكشف لك حقيقة الكفر. فإن ظاهر الشريعة كفر خفي، وحقيقة الكفر معرفة جلية.. وإياك والتوحيد. والسلام»(٣).

وهذا شبيه بقول البسطامي: «توبة الناس من ذنوبهم وتوبتي من

---

(١) أخبار الحلاج، رقم (٣): ص ١٤-١٥.
(٢) الطواسين، طاسين النقطة: ص ٥٣
(٣) أخبار الحلاج، رقم(٤١): ص ٦٣.

قولي: لا إله إلا الله»[١].

ويقول الحلاج شعراً:

كفرتُ بدين الله والكفرُ واجبٌ　　عليّ وعند المسلمين قبيحُ[٢]

وقد ولدت التفرقة بين الأديان ألماً صاحب الحلاج طوال عمره، فيروى عنه أنه لما سمع ذات يوم صوت أبواق رأس السنة في نهاوند، قال: «أي شيء هذا؟ فقيل: يوم النيروز. فتأوه، وقال: متى نُنَورِز؟»[٣].

ويرى الحلاج - كما ذكر ماسنيون - أنه لا بد من عودة الناس إلى الأساس الأول مصدر الأفكار العليا لكل فهم، وما أشكال الشعائر وضروبها إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التي تنطوي عليها[٤].

---

(١) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبدالرحمن بدوي: ص١٠٤.

(٢) ديوان الحلاج: ص٣٦.

(٣) أخبار الحلاج، رقم (٢٢) ص٤٤. ويفهم من هذا النص أيضاً مجوسية الحلاج، كما أنه في طاسين الأزل والالتباس يظهر إيمانه بأصلين: أصل للخير ويتمثل في آدم عليه السلام. وأصل للشر ويتمثل في إبليس ويسميه أحياناً عزازيل. ويقابل هذا عند المجوس المانوية إله الخير وإله الشر. كما يظهر الحلاج مجوسيته واعتقاده في النار، فيقول في طاسين الأزل والالتباس- على لسان ابليس-: «إرادتك فيّ سابقة، وإرادتي فيك سابقة، إن سجدت لغيرك وإن لم أسجد؛ فلا بد لي من الرجوع إلى صادق الأصل؛ لأنك خلقتني من نار، والنار ترجع إلى النار، ولك التقدير والاختيار» الطواسين: ص٦٠.

(٤) أوردها ماسينون في المنحى الشخصي للحلاج: ص١٠٨، ضمن شخصيات قلقة في الإسلام، د.عبدالرحمن بدوي.

قال ماسنيون : «يعتقد الحلاج أن شوقنا إلى الله يجب أن يمحو عقلياً في نفوسنا صورة الكعبة كيما نجد "من" أقامها، وأن نحطم مبعد بدننا كيما نبلغ "من" جاء إليه ليتحدث إلى بني الإنسان»(١).

ولما أفل من مكة عائداً إلى بغداد، صرح برغبته أن يموت كافراً بشريعة الإسلام، يموت من أجل الجميع، وأقام في بيته كعبة مصغرة(٢).

ومن منطلق أن الطرق كلها تؤدي إلى الله؛ كان اعتذار الحلاج لإبليس في عصيانه الأمر، ولفرعون عندما زعم الأخير أنه إله يعبد:

قال الحلاج: «ما كان في أهل السماء موحدٌ مثل إبليس، حيث أُلبِس عليه العين، وهجر اللحوظ والألحاظ في السر، وعبد المعبود على التجريد، ولعن حين وصل إلى التفريد، وطرد حين طلب المزيد، فقال له: اسجد. قال: لا غير. قال له: وإن عليك لعنتي. قال: لا ضير»(٣).

ونقل الحلاج عن موسى عليه السلام قوله لإبليس : «يا إبليس ما منعك عن السجود؟ فقال: منعني الدعوى بمعبود واحد»(٤).

يقول الحلاج : «تناظرت مع إبليس وفرعون في باب الفتوة، فقال إبليس : "إن سجدت سقط مني اسم الفتوة". وقال فرعون: " إن آمنت

(١) المنحنى الشخصي لحياة الحلاج: ص١١١.
(٢) المنحنى الشخصي لحياة الحلاج: ص ١١١.
(٣) الطواسين، طاسين الأزل والالتباس: ص ٥٩-٦٠.
(٤) الطواسين، طاسين الأزل والالتباس: ص ٦٠.

برسوله أُسقطت من منزلة الفتوة". وقلتُ أنا : "إن رجعت عن دعواي وقولي؛ أسقطت من بساط الفتوة" وقال إبليس : " أنا خير منه " حين لم ير غيره غيرًا. وقال فرعون " ما علمت لكم من إله غيري" حين لم يعرف في قومه من يميز بين الحق والباطل. وقلت أنا : " إن لم تعرفوه فاعرفوا أثره، وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق؛ لأني ما زلت أبداً بالحق حقًا. فصاحبي وأستاذي إبليس وفرعون: إبليس هُدد بالنار وما رجع عن دعواه. وفرعون أغرق في اليم وما رجع عن دعواه، ولم يقر بالواسطة البتة. وإن قتلتُ وقطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي»(١).

ويؤكد الحلاج على صحة قول فرعون، وكل من ادعى الألوهية بقوله :

سبحان من أظهر ناسُوتُه ... سرَّ سنى لا هوته الثاقبِ
ثم بدا في خلقه ظاهرا ... في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خَلْقُه ... كلحظة الحاجبِ بالحاجبِ(٢)

أيضاً فإن الحلاج في دعوته لوحدة الأديان يحاول التشبه بالمسيح عليه السلام بحسب المفهوم النصراني عن المسيح : كالتألم من أجل الخلاص واعتبار الحلاج للصليب فداء وقداسة، كما أن مظاهر محاكمة الحلاج تشبه ظاهرياً محاكمة المسيح عند النصارى(٣).

---

(١) الطواسين، طاسين الأزل والالتباس: ص ٦٢-٦٣.

(٢) ديوان الحلاج: ص ٣٠.

(٣) ينظر المنحنى الشخصي لحياة الحلاج: ١٤٥-١٤٦. ومن صور ادعاء الحلاج النبوة أنه حينما قُرأت عليه آية من كتاب الله، فقال: «أستطيع أن أؤلف مثله».والمتأمل في طواسين الحلاج يجد أن الحلاج حاول في بعضها أن يحاكي بعض =

يقول الحلاج : «إن قتلتُ وقطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي»[١]. وقال: «كيف أنت يا إبراهيم حين تراني وقد صُلبت وقُتلت وأحرقت، وذلك أسعد يوم من أيام عمري جميعه»[٢].

ويقول :

ألا أبلغ أحبائي بأني ركبت البحر وانكسر السفينه
على دين الصليب يكون موتي ولا البطحا أريد ولا المدينه[٣]

وكان يلبس السواد يوم العيد[٤]، ومن المعلوم أن السواد هو لبس رهبان النصارى.

والخلاص عند الحلاج مثاله ما ذكر أن الحلاج كان يصيح في سوق بغداد: «يا أهل الإسلام أغيثوني، فليس (أي الله) يتركني ونفسي فأنس بها. وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه»[٥].

وكان يدعو الناس لقتله على قوله بأنه اتحد بالألوهية، فصاح بهم

= قصار السور في القرآن. ويكفي أن مبدأ كل طاسين هما الحرفان (ط.س) بالمد على حرف السين. ينظر "بداية حال الحلاج ونهايته"، الخبر رقم (٤) ص ١٧٨. ومن المعلوم أيضاً أن الحلاج قد ذهب إلى الهند ومكث بها خمس سنين يتعلم السحر. ينظر تاريخ بغداد: ٨/ ١٢٠.

(١) الطواسين، طاسين الأزل والالتباس: ص ٦٣.

(٢) أخبار الحلاج، رقم (٣): ص ١٥. وإبراهيم هو ابن فاتك خادم الحلاج، تقدمت ترجمته.

(٣) ديوان الحلاج: ص ٦٧.

(٤) أخبار الحلاج، رقم (٢٤): ص ٤٦.

(٥) المصدر السابق: رقم (٣٨): ص ٥٧.

في جامع المنصور: «اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني .. اقتلوني تؤجروا واستريح.. وتكونوا مجاهدين وأنا شهيد»[(١)].

وفي سبيل وحدة الأديان سعى الحلاج إلى إسقاط الأعمال والتكاليف الشرعية لأن هذه في نظره فروق ظاهرة تباعد بين الأديان وتزيد الاختلاف بينها. وبذلك آمن الحلاج بإسقاط الوسائط بين الله والإنسان، إذ ليست رسوم الشريعة وفرائضها إلا أموراً ظاهرية، وطقوساً شكلية يمكن الاستعاضة عنها. فالحلاج كان يرى «أن المرء قائم على بساط الشريعة ما لم يصل إلى مواقف التوحيد، فإذا وصل إليها سقطت من عينه الشريعة، واشتغل باللوائح الطالعة من معدن الصدق. فإذا ترادفت عليه اللوائح، وتتابعت عليه الطوالع، صار التوحيد عنده زندقة، والشريعة عنده هوساً، فبقي بلا عين ولا أثر. إن استعمل الشريعة استعملها رسمًا، وإن نطق بالتوحيد نطق به غلبة وقهرًا»[(٢)]. ويرى الحلاج أن كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" ليست إلا «كلمة شغل بها العامة لئلا يختلطوا بأهل التوحيد»[(٣)]. ويقول: «من زعم أنه يوحد فقد أشرك»[(٤)]. لذا فالحلاج يؤكد أن مقياس العمل الاجتهاد قدر الطاقة؛ مهما اختلفت الطريقة. ولا ينظر في الظاهر أبدًا، ولا يجعل مقياساً للإيمان والكفر؛ لأن ما من شيء يظهر للناس أنه كفر فهو في الحقيقة إيمان «ليس على وجه الأرض كفر إلا وتحته

---

(١) المصدر السابق: رقم (٥٠): ص ٧٥.
(٢) أخبار الحلاج، رقم (٤٧): ص ٧٣.
(٣) المصدر السابق: رقم (٤٩): ص ٧٤.
(٤) المصدر السابق: رقم (٤٩): ص ٧٤.

إيمان، ولا طاعة إلا وتحتها معصية أعظم منها. ولا إفراد بالعبودية إلا وتحته ترك الحرمة، ولا دعوى محبة إلا وتحتها سوء الأدب ؛ لكن الله تعالى عامل عباده على قدر طاقتهم»[١].

وليست الصلاة إلا مراضاة لله، قال إبراهيم بن فاتك : «دخلت على الحلاج ليلة وهو في الصلاة، فختم القرآن في ركعة واحدة، وقرأ في الثانية ما قرأ. فضحك إلي وقال: "ألا ترى أني أراضيه، من ظن أنه يرضيه بالخدمة فقد جعل لرضاه ثمناً " ثم ضحك، وأنشأ يقول:

إذا بلغ الصبُّ الكمالَ من الفتى ... ويذهل عن وصل الحبيب من السكر
فيشهدُ صدقا حيث أشهده الهوى ... بأن صلاة العاشقين من الكفر»[٢]

وأرسل الحلاج كتاباً آخر إلى شاكر بن أحمد[٣] يقول فيه «اهدم الكعبة وابنها بالحكمة، حتى نسجد مع الساجدين، ونركع مع الراكعين»[٤].

ويتدرج الحلاج في إبطال الشرائع لكي يلبس على العامة، فيفتي «بأن الإنسان إذا أراد الحج ولم يُمكن، أفرد في داره بيتاً لا يلحقه شيء من النجاسة ولا يدخله أحد، ومنع من تطوفه، فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت الحرام، فإذا انقضى ذلك، وقضى من المناسك ما يقضي بمكة مثله جمع ثلاثين يتيماً، وأطعمهم وكسا

---

(١) المصدر السابق: رقم (٥٨): ص ٨٨-٨٩.
(٢) المصدر السابق: رقم (٤٣): ص ٦٦.
(٣) لم أقف على ترجمته.
(٤) الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية، ماسنيون: ص ١٢٥ (ضمن الإنسان الكامل في الإسلام، لعبدالرحمن بدوي) عن النبراس لابن دحية: ص ٣.

كل واحد منهم قميصاً ودفع إليه سبعة دراهم، فإذا فعل ذلك قام له مقام الحج»[(١)].

لقد رأى الحلاج - في سبيل توحيد العبادة - أنه «لا حل لإتمام الإسلام إلا برد القبلة إلى القدس وإدخال الحج في العمرة، وأنه إذا كان محمد ﷺ قد ترك الوحدة الإلهية محجوبة مطوقة ومسورة من كل الجهات والمنافذ بأسوار الشريعة وقيودها، فما هذا إلا أمر مؤقت إلى يوم قريب آت لا ريب فيه، يوم تتجاوز صلوات الأولياء وتضحياتهم هذه القيود والسدود وتدخل متجاسرة في نزاع مع الرحمن، حتى تظفر أخيراً بأن ينتهي الإسلام إلى اجتماع كامل للإنسانية وقد غفرت لها خطاياها»[(٢)].

ولا شك في أن ما انتهت إليه حلولية الحلاج من القول بتساوي الأديان وأنها مداخل لبيت واحد تؤدي نفس الغرض، وتجتمع في غاية واحدة هي عبادة الله؛ قول باطل؛ وفساده ظاهر، ومخالف لنصوص

(١) ذكر مقتل الحلاج، لابن زنجي: ص٦٨-٧٠. ونشوار المحاضرة، للتنوخي: ١/ ١٦٢. وقرمطية الحلاج ظاهرة فما وجدوه عنده وعند أتباعه من كتب ورسائل، وتوصية الحلاج أتباعه «بما يدعون الناس إليه، وما يأمرهم به من نقلهم من حال إلى أخرى، ومن مرتبة إلى مرتبة حتى يبلغوا الغاية القصوى، وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وأفهامهم، وعلى قدر استجابتهم وانقيادهم..» واستخدامهم الرموز الغامضة وغير ذلك مما ذكره ابن زنجي في ذكر مقتل الحلاج: ص٥٠-٥٢؛ هو نحو ما يفعله القرامطة والباطنية مع اتباعهم تماماً. ينظر الفرق بين الفرق: ص٢٧٧-٢٩٩. أيضاً فقد صاحب دعوة الحلاج بإسقاط الحج، ومطالبته بهدم الكعبة ظهور القرامطة وسعيهم لهدم الكعبة سنة ٣١٧هـ وقتلهم ثلاثة عشر ألف حاج وحملهم الحجر الأسود معهم إلى هجر.

(٢) المنحنى الشخصي لحياة الحلاج: ١١٨.

الكتاب والسنة التي نصت على كفر كل من لم يؤمن بالإسلام ديناً لا يقبل الله من أحد سواه، وقد سبق بيان ذلك فيما مضى.

أيضاً فوصف زعيم الحلولية الحلاج فرعون وشيخه إبليس بالإيمان وأنهما لم يخرجا من طاعة الله قول فاسد؛ ويرد نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فمن الثابت أن كفر فرعون وإبليس هو كفر جحود واستكبار، قال تعالى مخاطباً إبليس: ﴿قَالَ يَـٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ ۝٧٥﴾ [ص: ٧٥]، وقال تعالى عن فرعون وقومه: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ﴾ [النمل: ١٤]، وقال تعالى: ﴿فَٱسۡتَكۡبَرُواْ وَكَانُواْ قَوۡمًا عَالِينَ ۝٤٦﴾ [المؤمنون: ٤٦]، وقد أطلق الله اللعنة على إبليس وبين أن مصيره وأتباعه النار والعياذ بالله، قال تعالى: ﴿قَالَ فَٱخۡرُجۡ مِنۡهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٞ ۝٧٧ وَإِنَّ عَلَيۡكَ لَعۡنَتِيٓ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٧٨﴾ [ص: ٧٧-٧٨]، وقال تعالى عن فرعون وآله: ﴿...وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرۡعَوۡنَ سُوٓءُ ٱلۡعَذَابِ ۝٤٥﴾ [غافر: ٤٥].

لقد كان القول بالحلول عند المتصوفة منتصف الطريق في القول بوحدة الوجود؛ وصاحب ذلك دعواهم الألوهية والربوبية، واستحقاقهم التعظيم والعبادة، وقد وردت منهم عبارات صريحة لا تحتمل تفسيراً غير هذا التفسير، ووصفوا أنفسهم بصفات الربوبية والألوهية، نقلتها عنهم كتب التراجم من مؤرخي الصوفية وغيرهم. وأذكر هنا نصوصاً عن بعضهم تبين مدى خطورة القول بالحلول، وأن باطنه في الحقيقة إلحاد، لا فناء في الحب كما تدعي المتصوفة.

فمن ذلك: أن رجلاً قال لأبي يزيد البسطامي: كيف أصبحت؟ فقال: «لا صباح ولا مساء؛ إنما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة؛

وأنا لا صفة لي»[١]. ومراد البسطامي أن أحكام الزمان والمكان، وتقلبات الدهر تصدق على المتعين الجزئي المخلوق الذي له صفات شخصية تميزه عن غيره. أما الذي صفاته غير خاضعة لأحكام الزمن؛ فإنه يتعدى حدود الزمان والمكان، ولذلك يستوي عنده الصباح والمساء.

ويصرح البسطامي بدعوى الربوبية والألوهية دون مواربة، فيقول: «انتهى الأمر إلى معرفة لا إله إلا الله. ثم قال: انتهى إلى معرفة ثنائي وإلى غاية كمالي»[٢]، وقال: «ليس مثلي مثل في السماء يوجد، ولا لمثلي صفة في الأرض تعرف»[٣]، وقال: «أنا لا أنا أنا أنا، لأني أنا هو أنا، أنا هو هو»[٤]، ويقول: «سبحاني! سبحاني! أنا ربي الأعلى»[٥]. قال الفخر الرازي: «ثبت عنه-أي البسطامي- أنه قال: سبحاني ما أعظم شأني»[٦].

ونقل الطوسي في اللمع عن أبي عبدالله بن جابان[٧] قوله: «دخلت

---

(١) النور من كلمات أبي طيفور: ص ٩١، ١٤٣. ومثله قول أبي العباس القصاب: "قد انطوى بساط الزمان لدخولي في شهود حضرة الأزل بحيث صار لا مساء موجود في شهودي ولا صباح، وتساوت الأنوار والظلم، ورجع اللوح إلى حقيقة القلم " مفتاح المعية في طريق النقشبندية (مخطوط): ق (٤٣) أ.

(٢) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٠١.

(٣) المصدر السابق: ص ١٤٣.

(٤) المصدر السابق: ص ١٤٣.

(٥) النور من كلمات أبي طيفور: ٨٩. واللمع للطوسي: ص ٤٧٢.

(٦) الوافي بالوفيات، للصفدي: ١٦/٥١٦.

(٧) لم أقف على ترجمته.

على الشبلي رَحِمَهُ ٱللَّهُ سنة القحط فسلمتُ عليه، فلما قمتُ على أن أخرج من عنده فكان يقول لي ولمن معي إلى أن خرجنا من الدار: مُرُّوا! أنا معكم، حيثما كنتم أنتم في رعايتي وفي كلاءتي»[١].

ويقول الحلاج:

أنا أنت بلا شك ... فسبحانك سبحاني
وتوحيدك توحيدي ... وعصيانك عصياني
وإسخاطك إسخاطي ... وغفرانك غفراني[٢]

ولا شك في أن القول بالحلول سابقة خطيرة في تاريخ المسلمين؛ وتشبيه لله بخلقه، ومماثلة صفاته تعالى بصفات المخلوقين؛ والله جل وعلا يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، كما أن الحلول يلزم منه تعدد الآلهة، ونفي استحقاق إله واحد للعبادة دون غيره، وهذا هو الشرك بعينه: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾ [المؤمنون: ٩١]. فمن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام: أن لا إله إلا الله، وأن الله تعالى خالق كل شيء، وما سواه مخلوق، والآيات والأحاديث في هذا الباب كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وقوله: ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾﴾ [مريم: ٩٣].

ومن لوازم الحلول عند الحلولية أن كل ما يخرج من جوف أحدهم

---

(١) اللمع: ص ٤٧٨.
(٢) ديوان الحلاج: ص ٧٠.

فهو طاهر، وهذا حدا بهم إلى أكل النجاسات لطهارتها في نظرهم[١]. وغير ذلك من اللوازم الفاسدة والتي يأتي بيانها عند الرد على المتصوفة في قولهم بوحدة الوجود.



(١) يقول الملطي في التنبيه والرد (ص ٣٢) عن الحلولية: «يقولون بالناسوت في اللاهوت على قول النصارى سواء.. ويزعمون أن كل ما خرج من جوف واحدٍ منهم من مخاط، ونخاع، ورجيع، وبول، ونطفة ومذي، ودم، وقيح، وصديد، وعرق: فهو طاهر نظيف حتى ربما أخذ بعضهم من رجيع بعض فأكله لعلمه أنه طاهر نظيف». وقد ذكر الخطيب البغدادي عن أتباع الحلاج أنهم كانوا يحتفظون برجيعه وبوله في قوارير لأكلها ولشربها والتبرك بها. ينظر تاريخ بغداد: ٨/ ١٣٧.

الفصل الخامس

حقيقة وحدة الوجود عند الصوفية ومدارسها وتاريخها ووحدة الأديان في ضوئها وموقف الصوفية الاتحادية من الأديان

وفيه أربعة مباحث:

- ❑ **المبحث الأول:** حقيقة وحدة الوجود ومدارسها وتاريخها.
- ❑ **المبحث الثاني:** وحدة الأديان في ضوء وحدة الوجود.
- ❑ **المبحث الثالث:** موقف الصوفية الاتحادية من الأديان.
- ❑ **المبحث الرابع:** كفر من اعتقد وحدة الوجود.

المبحث الأول

حقيقة وحدة الوجود ومدارسها وتاريخها

أولاً - حقيقة وحدة الوجود:

الوجود في **اللغة** ضد العدم[(١)].

وفي **الاصطلاح** : وحدة الوجود مذهب يفسر الوجود تفسيراً أحادياً أو واحدياً؛ فيرى أن الوجود كله إما واحد في جوهره، وإما كل متوحد من حيث أصله ومرجعه ووجوده. أو بعبارة أخرى هي النظرية التي تقول: «أن الله هو كل شيء وكل شيء هو الله. فالكون ليس خلقاً متميزاً عن الله. فالله هو الكون والكون هو الله»[(٢)].

وما أنت غير الكون بل أنت عينه ويفهم هذا السر من هو ذائقُ[(٣)]

ويؤمن المتصوفة بأنه لاموجود إلا الله، ويعبرون عن ذات الله بالوجود الكلي المطلق اللانهائي، وأن هذه الكائنات ما هي إلا مظاهر وصور للوجود الكلي قائمة به، فليس لها وجود غير الوجود الكلي، ويشبهون ذلك بأمواج البحر؛ فكما أن الأمواج ليست سوى مظاهر وصور قائمة بالماء، وكما أن لا وجود لها غير وجود الماء؛ فكذلك هذه الكائنات بالنسبة للوجود الكلي.

---

(١) تاج العروس: ٥/ ٢٩٥. مادة وجد.

(٢) التصوف والفلسفة: ص٢٥٨. وينظر فكر الهند، : ص ٢١. وشرح مواقف النفري، للتلمساني: ص ١٣١-١٣٢

(٣) فوات الوفيات: ٣/ ٣٨٤. والبيت لنجم الدين بن إسرائيل الصوفي المشهور.

وهو ما يعبر عنه أيضاً **بالحلول العام والاتحاد العام**، يقول القاشاني: «الاتحاد هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود بالحق؛ فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به معدومًا بنفسه؛ لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال»[(١)].

والاتحاد ووحدة الوجود بمعنى واحد، على أنه من الدارج عند بعض المتصوفة إطلاق لفظ "الاتحاد"، أكثر من لفظ وحدة الوجود؛ يقول الجيلي:

وغص في بحار الاتحاد منزهًا   عن المزج بالأغيار إذ أنت شاجع[(٢)]

فالجيلي يدعو إلى التنزيه بالبعد عن القول بالحلول؛ لأن ذلك ينافي حقيقة وحدة الوجود.

وإن كان قسم منهم يفضل لفظ الوحدة على الاتحاد؛ لأن لفظ الاتحاد قد يفيد الحصر، فيكون بين شيئين، وهم يقولون الوجود واحد لا تعدد فيه[(٣)]. كما أن هناك من يطلق لفظ الحلول بمعنى وحدة الوجود. فيذكر البيروني عن الصوفية أنهم يجيزون حلول الحق-تعالى- في الأمكنة كالسماء والعرش والكرسي، ومنهم من يجيزه في جميع العالم والحيوان والشجر والجماد ويعبر عن ذلك بالظهور الكلي[(٤)].

---

(١) معجم اصطلاحات الصوفية، للقاشاني: ص٤٩.

(٢) قصيدة النادرات العينية، للجيلي: ص٨٠، رقم البيت٢٠٣. وينظر المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية: ق٢٤. ومعنى "شاجع" أي جريء، الرجل الذي لا يبالي بالعواقب. ينظر مادة (شجع) في لسان العرب: ٨/ ١٧٣، ومحيط المحيط: ص٤٥٣.

(٣) ينظر الرد على أبي الحسن الشاذلي في حزبه، لابن تيمية: ص ١١٩.

(٤) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، البيروني: ص٤٤.

فليس هناك إلا وجود واحد كل العالم مظهر له بزعم الصوفية، فهو وجود واحد متعدد الصور والأشكال، والكثرة الظاهرة مظاهر وتعينات للوجود الحق «فالخلق هو الحق عينًا وذاتًا وحقيقة»[(١)]، أي أن "الخلق" الظاهر هو: "الحق" الباطن؛ بمعنى أن الخلق كله مظاهر الحق ومجاليه. وأن الله - سبحانه - عين خلقه، عينهم في الذات والصفات والأسماء الأفعال، والموجودات غير الله عدم أو ظلال في المرايا «فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل إلا الله، فما في الوجود المحقق إلا الله، وأما ما سواه فهو في الوجود الخيالي»[(٢)]؛ «فكل ما سوى ذات الحق خيال حائل، وظل زائل»[(٣)]:

---

(١) النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمدية الإدريسية، للبيطار: ص١٦٥.

(٢) الفتوحات المكية، لابن عربي: ٢/ ٣٠٨-٣٠٩. وينظر شرح الأربعين حديثًا، لصدر الدين القونوي: ص٦٣-٦٩، ٩٨-٩٩، وديوان البوستان؛ لسعدي الشيرازي: ص٤٠٣-٤٠٤. وحديقة الحقيقة وشريعة الطريقة، لسنائي الغرنوي: ١/ ٣٠. وفوائح الجمال وفواتح الجلال، نجم الدين كبرى: ص٢٥٥-٢٢٦. ولوائح الحق، لملا عبدالرحمن جامي: ص٣٣، والتفسير المظهري، محمد ثناء الله العثماني: ١/ ١١٧، ٦/ ٥٨. ونيرون، محمد صادق عنقا شاه: ص٢٠٢، والسر الأعظم، د. مصطفى محمود: ص٤١.

(٣) الفتوحات المكية: ٢/ ٣،٩. وينظر النفحات الإلهية، للقونوي: ص١٣٢، والكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، للجيلي: ص٣٢٣-٣٢٤. ومواعظ سعدي: ص٢٧، وفوائح الجمال وفواتح الجلال: ص٢٥٥-٢٢٦، والتفسير المظهري، محمد ثناء الله العثماني: ٦/ ٥٨. وآراءه الدقائق في شرح مرآة الحقائق، للمهائمي: ص ٤-٥، والبحر المديد لابن عجيبة: ١/ ٩٧-١٠٠. والنفحات القدسية من الحضرة العباسية في شرح الصلاة المشيشية، لعبدالله بن إبراهيم الميرغني (ضمن مجموعة النفحات الربانية): ص١٤٠-١٤٣، وكليات رسائل النور، للنورسي: (المكتوبات) ٢/ ١٠٥-١٠٨، ٤٢٤-٤٢٥، ٥٧٩-٥٨٠، و(الشعاعات) ٤/ ٢١٥-٢١٦، ٦٩٤-٦٩٩.

والحق في الأشياء جميعاً ظاهر وسره قامت به المظاهر
وكل ذرة من الذرات تنبىء بأن الكل عين الذات[(١)]

يقول نجم الدين كُبرى[(٢)]: «اعلم أن النفس والشيطان والمَلَك ليست أشياء خارجة عنك، بل أنت هم. وكذلك السماء والأرض والكرسي، ليست أشياء خارجة عنك؛ ولا الجنة ولا النار ولا الموت ولا الحياة، إنما هي أشياء فيك»[(٣)].

«فالنفس توجد داخل إلاهها، والإله داخل النفس ولا فارق بينهما كما لا فرق بين الشمس ونورها، فالنفس المنيرة مثل أشعة الشمس ولا توجد بدون بؤرة هي محلها، ولا وجود للبؤرة إلا بنور الشمس»[(٤)].

يقول محمد شيخ بن فضل الله الهندي[(٥)]: «الحق سبحانه هو

---

(١) روض القلوب المستطاب، حسن رضوان: ص٢٦٩. وينظر الدرر الدقيقة المستخرجة من بحر الحقيقة، أحمد ابن إدريس: ص٤٨.

(٢) أحمد بن عمر بن محمد، نجم الكبراء، المشتهر بنجم الدين كُبرى، شيخ الصوفية في خوارزم. ولد في بلدة "خيوه" سنة (٥٤٠هـ)، وكان صاحب حديث، وسنة شافعي المذهب؛ إلا أنه لم يسلم من شطحات الصوفية، ولوثات الاتحادية، له تفسير في القرآن على طريقة الصوفية، مات وهو يقاتل التتار على باب خوارزم سنة (٦١٨هـ). ينظر تاريخ الإسلام للذهبي (وفيات ٦١١-٦٢٠هـ) ص٣٩٢، ومرآة الجنان لليافعي: ٤/ ٤٠.

(٣) فوائح الجمال وفواتح الجلال، نجم الدين كبرى: ص ١٧١. وينظر: مختارات من ديوان شمس الدين التبريزي، لجلال الدين الرومي: ٢/ ٢٥١. ورشحات عين الحياة للواعظ الهروي: ص ١٣٩.

(٤) التصوف والمتصوفة، جان شوفليي: ص ١٢٧.

(٥) محمد بن فضل الله البرهنبوري الهندي، صوفي من أكابر القائلين بوحدة الوجود، من أهل "برهانبور" في الهند، مولداً ووفاة، توفي سنة (١٠٢٩هـ) ينظر خلاصة الأثر، للمحبي: ٤/ ١١٠، والأعلام: ٦/ ٣٣١.

الوجود، وأن ذلك الوجود ليس له شكل ولا حد، ولا حصر، ومع ذلك ظهر وتجلى بالشكل، ولم يتغير عما كان من عدم الشكل والحد، بل الآن كما كان، وأن الوجود واحد، والألباس مختلفة ومتعددة، وأن ذلك الوجود حقيقة جميع الموجودات ظاهرها وباطنها، وأن جميع الكائنات حتى الذرة لا تخلو عن ذلك الوجود»(١).

إذا فوحدة الوجود نظرية جعلت الله هو مجموع العالم الموجود، وترى أن الله وحده هو الوجود الحقيقي، وأن العالم بما فيه الإنسان هو عبارة عن وهم وخيال، ويصير وجوده كوجود الظلال بالنسبة لأشخاصها، وصور المرايا بالنسبة للمرئيات «ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به»(٢). وأن الحق هو الجامع لكل شيء في نفسه، الحاوي لكل وجود، الظاهر بصورة كل موجود عند القائلين بها، فـ«وجود الحق تعالى سائر في جميع الموجودات، ولولا ذلك لما كان للعالم وجود بحال. فكل شيء من الموجودات إنما هو موجود بوجود الحق تعالى، وحياته بحياته فحركة الأشياء، إنما هي بحياة الحق تعالى، وهذا سر قوله عز وجل: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]؛ لأن معية الحق للخلق بالذات»(٣).

---

(١) التحفة المرسلة، محمد بن شيخ فضل الله الهندي: ص٢٠٢. وينظر مقاصد الإرشاد، محمد صادق عنقا شاه: ص١١، فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم، محيي الدين الطعمي: ص٤٨.

(٢) القائل هو الحلاج. ينظر طبقات الصوفية: ص٣١١، ومناقب الأبرار، لابن خميس: ٢/ ٧٠٠.

(٣) لوامع البرق الموهن (مخطوط): ق (٢٣) ب. والذي عليه أهل السنة في إثبات صفة المعية أنها على قسمين: معية عامة وهي معية العلم، بمعنى أنه مع الخلق كافة مؤمنهم وكافرهم بعلمه فلا يعزب عنه شيء سبحانه. ومعيه خاصة للمؤمنين، وهي معية النصر والتأييد، والله أعلم.

والحق- عند الاتحادية- يتخلل ويسري في كل صور وأشكال الموجودات، فوحدة الوجود- على حد قول ابن عربي- «سريان الحق في الصور الطبيعية، والعنصرية، وما بقيت له صورة إلا ويرى عين الحق عينها»[1].

وقالوا العالم المتكثر ليس له وجود حقيقي منفصل قائم بذاته؛ بل باعتبار أنه إما وجود وتجليات عقلية (للجوهر الكلي). أو صفات وأحوال (للكل الإلهي الواحد)، فهي الله إذا نظرت إليها من حيث هي علة لذاتها. وهي المخلوقات إذا نظرنا إليها من حيث هي معلولة لغيرها كما يزعمون، «لا تنظر الكثرة، لا تنظر الوحدة، لا تكن معك، لا تكن معي، ما ثم غيري، ما ثم غيرك»[2]. والوجود شيء واحد وما عداه مظاهر وظواهر، كما يقول الجيلي: «شهدته سبحانه وتعالى في سائر المظاهر الأول منها والآخر، حتى تجلى في السماء والأرض، والطول والعرض، واليمين واليسار والجنة والنار، والخلف والأمام والمأموم والإمام»[3].

والصوفية يرون الله في كل شيء، في الحسن وفي القبيح- تعالى الله وتنزه عن قول الصوفية علواً كبيرًا- يقول الرومي: «أنت الحبيب، وأنت الغار، وأنت نوح، وأنت دولة المنصور، وأنت القطرة، وأنت البحر، وأنت اللطف، وأنت القهر، وأنت النهار، وأنت الصوم، وأنت

---

(١) الفصوص: ١/ ١٨١.

(٢) لوامع البرق الموهن، عبدالكريم الجيلي (مخطوط): ق (١٣) أ.

(٣) لوامع البرق الموهن (مخطوط): ق (٩) أ.

الماء، وأنت الإناء، وأنت الشبكة، وأنت الخمر، وأنت الكأس»[١]، ويقول: «أنت لي، فأنت الواحد، وأنت بمثابة الألف، حينًا اسميه صيفًا، وحينًا أسميه ربيعًا، وحينًا أسميه خمراً، وحيناً أدعوه خمارًا، فهو كفري وهو ديني، وهو عيني التي ترى النور، وهو آني وحيني، ولا محيص لي منه»[٢].

ثانياً- الفرق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود:

لفظ وحدة الوجود في مفهومه العام يعكس تفرّد ذات واحدة بالوجود. وهي نظرية فلسفية يصنع الصوفي لها القواعد والنظريات ويحاول البرهنة عليها، وإثباتها بأدلة عقلية أو سمعية فضلاً عن الكشف الصوفي. بينما لفظ وحدة الشهود عبارة عن الفناء عن شهود التكثر، والتعدد بين المشاهد والمشاهَد لا نفي هذا التكثر والتعدد عن حقيقة الوجود. ويعكس في مفهومه العام وجود ذاتين شَغَلَ أحدهما الآخر عن كل شيء إلا عن حقيقته فأصبح لا يرى غيره، ولا يسمع سواه، ولا يفكر إلا فيه. وهي حال وتجربة يعيشها الصوفي ويعانيها في غمرة الحال، ليست عقيدة وليست علماً، ولا دعوى فلسفية يحاول برهنتها، ويطالب الغير بتصديقها[٣].

---

(١) مختارات من ديوان شمس الدين تبريزي، جلال الدين الرومي: ١/ ٨٥-٨٦. باختصار.

(٢) مختارات من ديوان شمس الدين تبريزي: ٢/ ٥١٢. وينظر كتاب فيه ما فيه، لجلال الدين الرومي: ص٥٦، ٢٠٠.

(٣) ينظر الاستقامة لابن تيمية: ٢/ ١٤٢، ١٤٣، والرد على أبي الحسن الشاذلي، لابن تيمية أيضا: ص٢٠٦. ومدارج السالكين: ١/ ١٥٤-١٥٥، وفلسفة وحدة الوجود، حسن الفاتح قريب الله: ص١٩٢. والتصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي: ص١٨٦.

قال ابن القيم رحمه الله: «هذا الفناء يحمد منه شيء، ويذم منه شيء، فيحمد منه: فناؤه عن حب ما سوى الله، وعن خوفه، ورجائه، والتوكل عليه، والاستعانة به، والالتفات إليه، بحيث يبقى دينُ العبد ظاهراً وباطناً كله لله. وأما عدم الشعور والعلم؛ بحيث لا يفرق صاحبه بين نفسه وغيره، ولا بين الرب والعبد- مع اعتقاده الفرق- ولا بين شهوده ومشهوده، بل لا يرى السوى ولا الغير؛ فهذا ليس بمحمود»[١].

ثالثاً - مدارس وحدة الوجود:

يمكن حصر أقوال أتباع الملل والنحل في وحدة الوجود في **ثلاث مدارس**:

المدرسة الأولى:

وحدة وجود روحية، وترى أن الله يحل في كل شيء، وكل شيء يتحد به؛ لأنه جزء منه وتعرف أيضاً بوحدة وجود باطنة. ويتمثل هذا المذهب في أديان الهند عموماً، وعند بعض فلاسفة اليونان[٢]، وعند الثيوصوفيين في هذا العصر[٣]. وهذا المذهب قال به بعض متصوفة المسلمين، إلا أنهم قالوا بوحدة تقبل النسب والإضافات والأسماء، ويرون أن الوجود واحد لا يتجزأ، والموجودات هي صور قائمة

(١) مدارج السالكين: ١/ ١٥٥-١٥٦.

(٢) ينظر الموسوعة الفلسفية العربية: مج٢ ق ٢ ص ١٥١٨. وموسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي: ٢/ ٦٢٤. وتاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص ١٢-٤٣، وفلسفة وحدة الوجود، حسن الفاتح: ص ١٦-١٩.

(٣) ينظر الفكر الديني في الأدب المهجري، ربيعة بديع أبي فاضل: ١/ ٢٦٤-٢٦٨. و"الثيوصوفية": مصطلح غربي يطلق بوجه عام على كل نظرية تخلط الفلسفة بالتصوف والعكس. ينظر الموسوعة العربية الميسرة: ٢/ ٨٠٦.

بالوجود الواحد، والله سار فيه، فما ثمة إلا وجود واحد، وصور موجودة قائمة بالوجود الواحد. وممن قال بهذا ابن عربي، والجيلي وغيرهما[(١)].

يقول الرومي: «هو سار في العالم حتى لا ندعوه عدما، وإن كان غائباً عن النظر»[(٢)].

ومما يجدر ذكره: أن القول بوحدة الوجود- خصوصا على مذهب ابن عربي - لا يزال إلى يومنا هذا، ينتشر بين أساتذة جامعات، وأطباء، ومهندسين، وغيرهم، فضلا عن مشائخ الطرق الصوفية وأتباعهم. فأبو الفيض المنوفي، وهو من أعلام الصوفية في هذا العصر يرى أنه ليس ثمة وجود إلا وجود واحد هو وجود الحق[(٣)].

وممن قال بوحدة الوجود أيضاً: الدكتور مصطفى محمود حيث يقول: «إن كل ما في الوجود هي تجليات الله في المظاهر؛ فالله يلوح ويظهر في كل موجود على قدر استعداده لقبول ما يفاض عليه من

---

(١) على أن بعض المهتمين بالتصوف يرى أن القائلين بالوحدة من متصوفة المسلمين هم من القائلين بوحدة وجود مادية [ينظر تعليقات عفيفي على الفصوص: ص٥٠-٥١]. ومنهم من يرى أن متصوفة المسلمين لفقوا مذهبهم في الوحدة من مذاهب شتى [ينظر البهائية، للوكيل: ص٢٠٣]. والذي يظهر لي بعد الوقوف على نصوصهم أن مدرسة ابن عربي بالذات أقرب إلى القول بوحدة الوجود الروحية، وإن بدت منه عبارات تشعر بوحدة الوجود المادية إلا أن غالب أقواله تنصب في وحدة وجود روحية، والله أعلم.

(٢) مختارات من ديوان شمس الدين التبريزي: ١/ ٢٥٧. وينظر كتاب فيه ما فيه: ص٧١-٧٣، ١٠٦-١٠٧، ١٢٤، ٢٠٧-٢٠٩. والفتوحات المكية: ٣/ ٣٧٨.

(٣) ينظر كتابه: الوجود: ص١٢٨، ١٩٤.

الصفات والأنوار الإلهية»[١].

ويقول: «"لا إله إلا الله" أي: لا موجود بحق إلا الله، أنا وأنت وهو وهم ونحن كلنا مجرد صور تبرق وتختفي على شاشة الوجود كما تتجمع الصور على شاشة التلفزيون ثم تتبدد وتزول عند انقطاع التيار، ثم تعود فتزول هي الأخرى»[٢]. ويقول: «لا فاعل في الحقيقة إلا الله»[٣]. ويقول: «لا وجود بحق إلا هو وكل ماعدا وجوده فهو من قبيل الوهم والسراب، وخداع الحواس»[٤]. ويقول: «احتجب عنا من فرط إشراقه، وغاب لفرط دوامه، واختفى لفرط ظهوره»[٥]. ويقول: «هو الحامد والمحمود»[٦].

والدكتور مصطفى محمود ينقل عن ابن عطاء الله السكندري وغيره من الصوفية عبارات تفيد وحدة الوجود، مقراً لهم بما يزعمون[٧].

ومثله: محمد ناظم الحقّاني، في كتابه جامع الإرشاد الشريف[٨].

---

(١) السر الأعظم، مصطفى محمود: ص٤١، وينظر الكتاب نفسه: ص١٣٠-١٣٣. وينظر كتبه "لغز الموت" ص١٠٣-١١٤، ١٢٤-١٢٧، و"الروح والجسد": ص١٠١-١٠٣ و"عالم الأسرار": ص٣٧-٤٦، و"القرآن كائن حي": ص٤٥-٥٦١، و "الله": ص٣٨-٤٤، وغيرها، وهو يعتقد رأي ابن عربي في وحدة الوجود.

(٢) القرآن محاولة لفهم عصري، مصطفى محمود: ص٢٢٥.

(٣) المرجع السابق: ص ٢٢٨.

(٤) المرجع السابق: ص ٢٣٢.

(٥) المرجع السابق: ص ٢٣٣.

(٦) المرجع السابق: ص ٢٣٣.

(٧) القرآن محاولة لفهم عصري، مصطفى محمود: ص١٣٥.

(٨) جامع الإرشاد الشريف: ص٣٣٦-٣٥١.

والدكتور حسن الفاتح قريب الله في كتابه: فلسفة وحدة الوجود[١].

ويقول العشماوي: «في التراث المصري القديم نص رائع.. هذا النص يفيد وجود الألوهية في كل كائن ... وهو وجود يتجلى في الإنسان.. كما أنه يتجلى في الحيوان والزواحف وغير ذلك ... تتأكد فيه العبارة التي تقول: "إن وحي الإله في كل الناس" وحينما تخاطب فرداً فإنما تقول له: "الإله الذي فيك" وهكذا»[٢].

كما أن بعض الصوفية المعاصرين حاول أن يجد تأويلاً مناسباً لقول المتصوفة بوحدة الوجود فحمل ذلك على أن المراد به العلم، وهو تأويل يناقض صريح قول الاتحادية كما سيأتي معنا[٣].

المدرسة الثانية:

وحدة وجود مادية، وتجلت في بعض مدارس اليونان القديمة كالسوفسطائية[٤]، والرواقية[٥] وغيرها؛ وذلك في بحثها عن وحدة

---

(١) فلسفة وحدة الوجود، الدكتور حسن الفاتح قريب الله: ص٧٨-٨٠، ١٩٧-١٩٩.
(٢) العقل في الإسلام، المستشار محمد سعيد العشماوي: ص١٧.
(٣) أحمد القطعاني في كتابه الحجة المؤتاة: ص٢٣٣-٢٣٥.
(٤) مدرسة يونانية فلسفية متنقلة، بدأت في القرن الخامس قبل الميلاد، تقوم فلسفتهم على التضلع في الخطابة والبلاغة، وفن الجدل، ومناقشة ورد كل شيء بالاعتماد على العقل، والاعتداد بالذات، والقول بنسبية الحقيقة. ولاحقا أصبح السوفسطائي عنواناً على المغالطة والجدل العقيم، واللعب بالألفاظ، وإخفاء الحقيقة ينظر: موسوعة الفلسفة، د. عبدالرحمن بدوي: ١/٥٨٦، والموسوعة الفلسفية، د. عبدالمنعم الحفني: ص ٢٤٩.
(٥) مدرسة فلسفية نسبة إلى مكان كان يجتمع فيه بعض الفلاسفة في أثينا باليونان يطلقون عليه "الرواق"، وأطلق عليهم الإسلاميون: أصحاب المظلة، وحكماء المظال، وأصحاب الاصطوان، والروحانيين، والرواقية: فلسفة أخلاقية =

العنصر المكون للوجود. ومن أبرز أنصارها (بارمنيدس)[١] الذي يرى أن الوجود لم يكن ولن يفنى وأنه واحد ومن نوع واحد، وهو ثابت لا نهائي ..، ليس له ماض ولا مستقبل، وهو أشبه ما يكون بكرة مستديرة تتساوى جميع أقطارها من المركز إلى المحيط بحيث لا يكون في الوجود جزء أضعف من الجزء الآخر؛ لذا فهو لا يفرق بين الوجود والآلهة. وصفات الأشياء في نظر هؤلاء متغيرة إلا صفة واحدة هي الوجود، فصفة الوجود أو الكينونة هي جوهر الكون، وهي أصل الكائنات، وهي وحدها الحقيقة، وكل ما عداها وهم خادع[٢].

ودان بوحدة وجود مادية بعض الصوفية المنتسبين إلى الإسلام،

= مادية وفدت على أثينا مع الأجانب، فقد كان مؤسسها وخلفاؤه من الآسيويين، وإن كانوا قد تلقوا تعلماً يونانياً، وتأثروا بالفكر اليوناني. وتعتبر فلسفتهم خليطاً من فلسفة قدماء اليونان، وبعض الفلسفات الشرقية: فأخذوا من هرقليطس قوله بالنار الحية، واللوغوس أو العقل أو الله المنبث في الكون، وازدهرت الفلسفة الرواقية في القرن الثالث قبل الميلاد على يد مؤسسها: زينون، وأرسى دعائمها أقريسيبوس (٣٣١-٣-٢٣٢ق.م)، وكان أفولها في القرنين الأول والثاني الميلاديين. ينظر: موسوعة الفلسفة: ١/ ٥٢٧، والموسوعة الفلسفية: ص٢١٣.

(١) فيلسوف يوناني من أبرز فلاسفة اليونان قبل سقراط، ولد نحو (٥١٥ق.م) بإيليا جنوبي إيطاليا على الساحل الغربي، وهو مؤسس المدرسة الإيلية. وبارمنيدس يقول أن الوجود هو العالم، وهو واحد وقديم لا يتغير، وكامل لا ينقصه شيء، تام الاستدارة كالكرة، بمعنى أنه متواز في كل نقاطه لا درجات متفاوتة فيه؛ لكن هذا الوجود الواحد بالنسبة للعقل، كثير بالنسبة للحس، يجتمع فيه الأضداد: فهو وجود ولا وجود، وحار وبارد، وهش وصلب، ونور وظلام. ينظر الموسوعة الفلسفية: ص٨٥، ومعجم الفلاسفة: ص١٣٨.

(٢) ينظر: محاورة السوفسطائي (أوفى الوجود) لأفلاطون: ص ٩٠، وما بعدها تاريخ الفلسفة اليونانية، ماجد فخري: ص٥٧-٥٩، ١٧٤-١٧٥ على التوالي.

فقالوا بوحدة وجود مطلقة تنكر كل النسب والإضافات، ولا تفسح مجالاً للقول بممكن بوجه من الوجوه؛ وترى أن الله هو كل شيء، وكل شيء هو الله، وأن الوجود واحد، هو وجود الله تعالى فقط، وبقية الموجودات وجودها عين وجود الواحد، وليست زائدة عليه بوجه من الوجوه. وممن قال بهذا: ابن سبعين وهو أكثر من نظّر لمذهب الوحدة المطلقة، وصرح به، وتبعه تلميذه الششتري(١)، والعفيف التلمساني(٢).

كما تمثلت في الطرح المادي للوحدة الوجودية من خلال المذاهب المادية الطبيعية القائلة بأن عالم الألوهية نفسه هو نتاج إنساني، وأن العالم وحده هو الحقيقي، وكل شيء يرد إلى المادة التي هي حية بذاتها، وعنها نشأت الكائنات جميعها، وما الله إلا مجموع كل ما هو موجود(٣). وممن قال بهذا الفيلسوف الألماني: اسبينوزا(٤)؛ حيث

---

(١) علي بن عبدالله النميري، ينسب إليه منطقة ششتر من عمل وادي آش بالأندلس، وفيها درس وحصل معارفه، ثم شرع في السياحة والأنتقال، فمكث في المغرب فترة، ثم رحل إلى مصر واستقر بها. اجتمع بالنجم بن اسرائيل سنة (٦٥٠هـ)، وخدم ابن سبعين وتتلمذ عليه، وأخذ عنه مذهبه في الوحدة، وكان ابن سبعين دونه في السن؛ لكن اشتهر باتباعه، حتى صار يعبر عن نفسه في منظوماته، وغيرها بعبد ابن سبعين. توفي بقرب مدينة دمياط سنة (٦٦٨هـ). ينظر سبك المقال، لابن الطواح: ص١٠٣-١١٦، ونفح الطيب: ٢/ ١٨٥، ٢٠٥.

(٢) ينظر مقدمة تاريخ ابن خلدون: ص ٦١٦-٦١٧.

(٣) ينظر موسوعة الفلسفة: ١/ ٢٦٩. والمدخل إلى الفلسفة، أُزفلد كولبه: ص١٥٦-١٧٥، وتاريخ الفلسفة اليونانية، ماجد فخري: ص٣٨، وفلسفة وحدة الوجود: ص١٧. وفلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى طريف الخولي: ص١٢٥-١٣١. والفكر الديني في الأدب المهجري: ١/ ٢٥١-٢٦١.

(٤) باروخ اسبينوزا، أو مبارك بن ميخائيل بن إبراهيم (باللغة العبرية)، فيلسوف هولندي من أصل يهودي برتغالي، ولد في أمستردام بهولندا سنة (١٦٣٢م). =

يزعم أن الله هو الجوهر السرمدي المطلق، وهو الوحيد الموجود بذاته، وهو مصدر الوجود وجوهره، والموجودات المتنوعة من أرواح وأجسام هي أعراض له[١].

المدرسة الثالثة:

وحدة وجود فلسفية صدورية (فيضية): وترى هذه المدرسة أن الواحد مع تمام وحدته، يفيض عنه كل شيء بتراتب وجودي؛ وهذا العالم وكل شيء فيه، يصبو للاتحاد بالله، ويشكل معه وحدة وجودية. وقال بهذه الوحدة أفلوطين، والفارابي، وابن سينا وغيرهما من متفلسفة الإسلام. وكذلك قال بها الفلاسفة الإشراقيون كالسهروردي المقتول فيما يعرف بوحدة وجود إشراقية نورانية التي ترى أن الوجود كله نور، وأن الله الذي هو نور الأنوار تفيض منه الأنوار، ومنها يتكون الوجود[٢]. هذا مجمل الأقوال في وحدة الوجود باختلاف القائلين بها.

= كان جده إبراهيم زعيماً للجالية اليهودية في المدينة، أما اسبينوزا فقد درس الدين اليهودي مع العلوم الأخرى، وعندما كبر؛ احتك بالنصارى، ومال إلى اعتقادهم، فأصدر اليهود في حقه حرمان، واتهموه بالإلحاد. تنقل بين مدن أوربا حتى عاد أخيراً إلى امستردام، وتوفي بها سنة (١٦٧٧م). تأثر في فلسفته بابن ميمون الفيلسوف اليهودي الذي نشأ بين المسلمين، وعن طريقه تأثر اسبينوزا بفلاسفة الإسلام. وفلسفة اسبينوزا في الجملة مؤسسة على قوله بوحدة الوجود، فيرى أن الله هو الطبيعة، والطبيعة هي الله فهما شيء واحد. ينظر موسوعة الفلسفة: ١/ ١٣٦ ومعجم الفلاسفة: ص٣٥٩.

(١) ينظر الموسوعة الفلسفية العربية: مج٢ ق٢ ص ١٥١٨.

(٢) ينظر حكمة الإشراق: ٢/ ١٢٥-١٤٨، والشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، للشيرازي (مخطوط): ق (٤٨)ب. ورسالة "رد الشبهات الإبليسية" للشيرازي: ص ٣٤٨-٣٤٩.

رابعاً - تاريخ القول بوحدة الوجود:

يعتبر القول بوحدة الوجود أشد الانحرافات الصوفية في تاريخ التصوف بوجه عام. والقول بوحدة الوجود قول له قدمه في التاريخ؛ إذ هو نتاج للعقائد الفاسدة والمنحرفة عن جادة الصواب. وقلما تخلو عقيدة فاسدة من الإيمان بمبدأ وحدة الوجود؛ بل إن وحدة الوجود هي أساس تلك العقائد المختلفة في الغالب ؛ وهذا الاختلاف بين العقائد، والإيمان بها جميعاً عند بعضهم ؛ فرع من فروع القول بوحدة الوجود.

يقول الهجويري[(١)]: «ويبقى هنا اختلاف الملحدة الذين يقولون إن الروح قديمة، ويعبدونها، ولا يعرفون فاعلا ومدبراً للأشياء غيرها، ويسمونها روح الإله الذي لم يزل، ويقولون أنها تنتقل من شخص إلى آخر، وليس هناك إجماع على أية شبهة وقعت للخلق بقدر ما على هذه، لأن جميع النصارى على هذا مهما اختلفوا في العبارة، وكل أهل الهند والصين وجميع بلادها على هذا، وتجتمع عليه الشيعة والقرامطة والباطنية، وهاتان الطائفتان المبطلتان أيضاً تقولان بهذه المقالة. وكل جماعة من جملة من ذكرناهم لهم مقدمات لهذا القول، وهم يؤيدون دعواهم بالبراهين»[(٢)].

---

(١) علي بن عثمان بن أبي علي الجلابي الهجويري، من مدينة "غزنة" لا يعرف تاريخ ولادته، إلا أنه من المرجح أنه ولد بعد سنة (٣٨٠هـ).رحل إلى خرسان وما جاورها من البلاد، ثم عاد إلى غزنة. وفي سنة (٤٣١هـ) رحل إلى الهند وتنقل فيها، وفي لاهور وقع في أسر الهندوس؛ حتى أطلق سراحه على يد الفاتحين المسلمين. توفي في لاهور سنة (٤٦٥هـ) تقريباً في عهد الأمير الغزنوي: إبراهيم بن مسعود. اشتهر بكتابه كشف المحجوب، ولم يصلنا غيره. ينظر الموسوعة الصوفية: ص٤٠١، ومقدمة كشف المحجوب، د.إسعاد قنديل: ص١٥-٢١.

(٢) كشف المحجوب للهجويري: ص٥٠٣-٥٠٤.

ولعل أقدم من عرف عنه القول بوحدة الوجود هم البراهمة، وما تفرع عنها من الأديان الوثنية الشرقية. ويمكن تقسيم الحديث عن تاريخ وحدة الوجود إلى قسمين :

الأول : في الملل السابقة زمنياً على الإسلام.

الثاني : في تاريخ المسلمين.

أولاً - مبدأ وحدة الوجود في الملل قبل الإسلام :

أ- القول بوحدة الوجود في الديانات الوضعية:

١- وحدة الوجود عند البراهمة (الهندوسية):

تدرَّج التصوف الهندي شيئاً فشيئاً من القول باتحاد جزئي عن طريق استغراق الفرد في المطلق إلى تصوف وحدة الوجود الذي يقول بالاتحاد مع الله عن طريق الحب[١]. أو بعبارة أخرى: وحدة الروح مع الكل، وحدة آتمان مع براهمان، حيث تمثل آتمان (Atman): النفس أو الروح الفردية، وأحياناً تمثل الروح الكلي الأسمى في العقيدة الهندوسية: بينما يمثل براهمان (Brahman): الحقيقة الإلهية وجوهر الكون، وهو الروح الخالد الذي صدرت عنه كل الموجودات، وتعود إليه، إذ منه المنشأ، وإليه المعاد[٢].

وربما اقتصر الأمر على أشخاص محددين من طائفة اليوجين Yogins (طائفة السحرة والكهنة عند الهنود)[٣] يطلق عليهم: الرجال

(١) ينظر فكر الهند، البير شويتزر: ص ٢٢.
(٢) ينظر التنوير الآتي من الشرق، جي، جي، كلارك: ص ٣٤ (مع حاشية المترجم).
(٣) كلمة: "يوجين" الهندوكية والتي أطلقت على أعلى الناس كالسحرة، =

المتفوقون (Sur hommes)، وهم وحدهم الذين يمتلكون امتياز الدخول في اتحاد مع القدرة (La Puissanse) واكتساب قوي خارقة عن طريق هذا الاتحاد(١).

وقد تطور هذا الفكر حتى أصبح من صميم الديانة الهندوسية، فقول البراهمة - الذين يمثلون قمة الهرم في الهندوسية - بوحدة الوجود؛ هو نتاج مشاهدتهم العلاقة المتبادلة بين الحياة والتنفس، وواقع أن النبات مخبأ في البذرة والملح في الماء المالح من جانب. وظاهرة النوم والأحلام من جانب آخر. ولكي لا تبقى هذه الأمور في نظرهم ألغازاً لا تحل؛ قبلوا القول بأن كل كائن مادي يحتوي على عنصر غير مادي، وأن العالم المحسوس يرتبط بعالم يتجاوز المحسوس. ولم يعد ما وراء الطبيعة في نظرهم قوة سحرية تفعل في الكائن، وإنما عنصر ملازم للكائن بصورة طبيعية وهكذا تشكل مبدأ أن روح كل شيء هي عنصر خالد غير مادي يأتي من نفس كلية هو جزء منها وإليها يعود(٢).

ويرى البراهمة أن نفوس الكائنات وكل الأشياء متطابقة مع النفس

= والشامانين كهنة المغول، تشتق من الجذر نفسه الذي تشتق منه الكلمة اللاتينية: "جونغو" ومعناها: جمّع أو وحّد: Joinder, Unir وكذلك الكلمة الألمانية: جوش ,Joch و.(Joug) ينظر فكر الهند، البير شويتزر: ص٢٧-٢٨، ٥٩.

(١) ينظر فكر الهند، البير شويتزر: ص ٢٧-٢٩.

(٢) ينظر فكر الهند، البير شويتزر: ص ٣٣. وجاء في الأوبانيشادات مقاطع تتعلق بمذهب النفس الكلية، وعلاقتها مع النفوس الفردية: " في الحقيقة إن المبدأ الذي تولد منه الكائنات وبه تعيش ما إن ولدت وإليه تعود عندما تموت، ينبغي عليك أن تسعى لمعرفته: إنه البراهمان" ينظر فكر الهند ص ٣٨.

الكلية- التي يسمونها: أتمان[١]- وبموجب هذا يتعلق كل ما هو روحاني بالنفس الكلية «وبما أن النفس الكلية موجودة في كل كائن؛ فإن الإنسان يجد نفسه في كل كائن أيضاً، في الكائن النباتي كما في الكائن الإلهي وذلك هو معنى العبارة الشهيرة "تات تفام آسي: هذا هو أنت" التي وردت في الأوبا نيشادات»[٢].

ونقل البيروني أثراً هندياً في نظرية وحدة الوجود عن أحد كبرائهم ويسمى باسديو: «قال باسديو في كتاب بكيتا: أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية لأن "بشن" جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها، وجعله ماء ليغذيهم، وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم، وجعله قلباً لكل واحد منهم، ومنح الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور في بيذ»[٣].

وفي الكتاب الهندي المقدس " الباجافاد جيتا " : «تحدث الرب قائلاً: جميع هذا العالم انبعث مني، بهيئة غيو مدركة. وجميع الموجودات توجد بي .. فروحي التي هي مصدر جميع الوجود؛ يتعلق بها كل شيء .. جميع الموجودات تعود إلى طبيعتي .. حيث أتخذ من الجسد البشري ملاذًا .. كذلك أنا في جميع الموجودات»[٤].

وأسوق هنا مثالاً على المفهوم الهندوسي عن الإله المطلق، المعبر

---

(١) أتمان :(Atman) كلمة سنسكريتية، يراد بها في الأدبيات الهندوسية: روح العالم، أو مبدأ الحياة، أو الروح المطلقة، أو نفس الكون الفعلية التي تتخلل كل شيء (الفكر الشرقي القديم، جون كولر: ص٣٥، الحاشية (٥) للمترجم).

(٢) فكر الهند، البير شويتزر: ص ٣٧-٣٨.

(٣) تحقيق ما للهند، للبيروني: ص ٣٠.

(٤) الباجافاد جيتا: الكتاب الهندي المقدس: ص ١١٣-١١٤، ١١٧.

عنه بوحدة وجود شاملة لا تفريق فيها بين موجود وآخر، وتدريس علمائهم هذه النظرية لتلامذتهم عملياً؛ من أحد كتبهم المترجمة إلى العربية والذي يشتمل على مقتطفات من كتبهم المقدسة:

«مهما كان الكائن في هذا العالم، أسداً، نمراً، ذئباً، خنزيراً برياً، دودة، ذبابة، فإنها تصبح هو. إن أصغر جزيء أو جوهر يمثل ذات العالم كله. تلك هي الحقيقة. ذلك هو آتمان. ذلك أنت يا شفتا كيتو.. هذه الأنهار- يا عزيزي- تسيل، الشرقية منها تتجه نحو الشرق، والغربية منها تتجه نحو الغرب. تذهب من المحيط إلى المحيط. إنها تصبح المحيط ذاته. وبما أنها لا تعرف ولا تقول: "أنا هو هذا النهر" "أنا هو ذاك النهر"، هكذا الكائنات كلها، مع أنها انبثقت عن الكيان، لا تعرف ولا تقول "انبثقنا من الكيان". ومهما كان نوع الأشياء أو المخلوقات في هذا العالم فإنها تصبح هو، "أحضر ثمرة تين من هناك". "ها هي، يا سيدي". "قسمها". "قسمتها يا سيدي". "ماذا ترى في داخلها؟" "أرى هذه البذور الناعمة يا سيدي". "قسم إحدى تلك البذور" "قسمتها يا سيدي". "ماذا ترى فيها؟" "لا شيء أبداً يا سيدي". عندئذ قال له: "ذلك الجوهر الناعم الذي لا تراه أو تدركه، منه ارتفعت شجرة التين المقدسة هذه "صدقني" قال هو: "إن هذا الجوهر الناعم، يمثل العالم كله. هذه هي الحقيقة، ذلك آتمان، ذلك أنت". "ضع هذا الملح في الماء. وفي الصباح تعال لعندي". فعل كما أخبره. عندئذ قال له: "ذلك الملح الذي وضعته في الماء مساء البارحة أحضره إلى هنا" إنه حاول أن يمسك به، لكنه لم يجده، ذلك لأنه تحلل كله تماماً. "خذ جرعة منه من هذا الجانب" قال هو: "كيف هي؟". "إنها ملح". "خذ جرعة من الوسط" قال هو: "كيف هي؟"

"إنها ملح". "ضعها جانباً، وتعالي إلي". فعل كما طلب منه وقال: "إنها دائماً ذات الشيء". عندئذ قال له: "حقاً إنك لا ترى أو تدرك الكيان هنا، لكن حقاً هو هنا. إن أصغر جزيء يمثل ذات الكون كله. تلك هي الحقيقة. ذلك هو آتمان. ذلك أنت يا شفتاكيتو»[١].

إذا فإله الهندوس المعبود يختفي خلف كل شيء متحرك؛ ولكنه مع خفائه أظهر من كل شيء، فهو قريب وبعيد ضمن كل شيء، أصغر من الصغير وأكبر من الكبير كان واحداً فأحس الرغبة في التكثر فخرج من أشكال مختلفة[٢]، وكل معنى أو وجود خارجي عن ذاته وهم وخيال وباطل. فالخالق وخلقه شيء واحد، وكل الأشياء وكل الأحياء كائن واحد، فكل صورة من الكائنات كانت ذات يوم صورة أخرى، ولا يميز هذه الصورة من تلك ويجعلهما حقيقتين إلا الحس المخدوع:

«إنك أنت النار، وأنت الشمس، وأنت الهواء، وأنت القمر، وأنت الفلك المرصع بالنجوم، أنت براهمان الأعلى، أنت المياه، أنت خالق كل شيء أنت المرأة، وأنت الرجل، أنت الشاب، وأنت

---

(١) الفكر الفلسفي الهندي، سرفبالي رادا كرشنا، وشارلزمور: ص ١١٧-١١٩ عن كتاب الأوبانيشاد.

(٢) ويفسر الهنود سبب وجود الخلق على نحو تفسير الصوفية تماماً كما مضى معنا في مبحث (وحدة الأديان في المحبة الإلهية، في الأصل الأول: الحب منبع الوجود وسببه عند الصوفية). وخلاصة قولهم أن هذا الإله لا يشعر وهو وحده بالسرور؛ فشاء لذاته أن تنشق نصفين، فنشأ عن ذلك زوج وزوجة وبهذا نسل البشر، ثم تحول هو وزوجه إلى صور أخرى من الحيوانات تبدأ من أكبرها حجما، حتى تبلغ في التدرج أسفله حيث النمل، ويتم تزاوج في كل شكل ينتج منه التناسل، وقد أدرك هو حقيقة الأمر قائلاً: "حقاً إنني أنا هذا الخلق نفسه؛ لأني أخرجته من نفسي. من هنا نشأ الخلق" قصة الحضارة: ٣/ ٣٣-٣٤.

الصبية، أنت الشيخ الذي يتوكأ على عصاه، فثم وجهك في كل مكان. أنت الفراشة السوداء. أنت الببغاء الأخضر، ذو العينين الحمراوين. أنت رعد السحاب، وأنت الفصول، وأنت البحار. أنت البداية، أنت فوق الزمان، وفوق المكان»(١).

«إن البراهمان يُستخدم مسكناً لكل الكائنات، وهو سكن في كل الكائنات"، "إليك الحقيقة: كما أن النار الحارة تنبعث منها آلاف الشرارات الشبيهة بها كذلك يولد من الكائن الذي لا يتغير كل أنواع الكائنات التي تعود إليه". "البراهمان الأعلى نفس كل شيء، مبدأ الكون، الأكثر دقة من أدق الأشياء الكائن السرمدي، أنت هو، أنت هو (تات تفام آسي»)(٢).

ويقول شنكرا جاريا: «يجب أن يفهم الإنسان أن شخصه الخارجي الذي يشبه غيره في شيء، ويختلف عنه في شيء، والذي يولد ويموت، ويأكل ويشرب ليس في الحقيقة شيئاً مذكوراً، وإنما الذي يجب أن ينظر إليه في شخصه هو الحقيقة الإلهية. ولهذا يصح أن يقال له: أتت الإنسان والإله، وأنت الخالق والمخلوق والعابد

---

(١) التصوف والفلسفة، ولتر ستيس: ص ٢٥٩-٢٦٠.

(٢) النصوص السابقة منقولة عن فكر الهند، البير شويتزر: ص ٣٨، وفي (ص٥٥) من هذا الكتاب نص آخر يفيد تسلّيم الهند المطلق بنظرية وحدة الوجود: "إن الإله الواحد مختبىء في كل الكائنات فهو يخترق كل شيء، ويسكن في كل كائن ويكون منه النفس". وانظر نصوصاً قريبة مما سبق في الفلسفات الهندية، لعلي زيعور: ١٢٩-١٣٠. ودين الإسلام، فراس السواح: ٢٧٣-٢٧٤. والبراهمان عند الهنود يقصد به المطلق اللاشخصي اللامحدود أي الإله. وثمة تعريف آخر للبراهمان بأنه كائن أعلى يجمع في شخصه كل الكمالات "انظر فكر الهند ص ٥٤.

والمعبود»[١].

يقول كرشنا أحد آلهتهم لأرجونا : «اعرفني يا أرجونا إنني أنا البذرة الدائمة لكل الموجودات، أنا ذكاء الذكي، وعظمة العظيم، أنا قوة القوي»[٢].

إذا فمن غير المستغرب مطلقاً تعدد الآلهة في ديانات الهند لدرجة القول أن عدد الآلهة في الهند أكثر من عدد البشر. بل إن من لوازم وحدة الوجود عند الهنود أن الهندي يرى الإله الذي يعبده في كل شيء ولهذا فهم يحترمون كل موجود له حياة. جاء في شريعة مّنُو (الهندوسية) : «بعض الناس يعبده في عنصر النار، وبعضهم يعبده في شخص سيد المخلوقات مَنُو، وبعضهم يعبده في إندار، وبعضهم يعبده في عنصر الهواء الخالص، وبعضهم يعبده في برهما الأزلي .. ذلك هو الله المحيط بجميع المخلوقات»[٣].

كما لا يزال القول بوحدة الوجود هو لب الفلسفات الهندية المعاصرة، يقول الفيلسوف الهندي المعاصر فيفيكاننداا : «الله موجود في الكائنات جميعاً، فهذه الكائنات صوره الكثيرة»[٤].

---

(١) فصول في أديان الهند للأعظمي : ٤٨.

(٢) الفكر الفلسفي الهندي. سرفبالي راداكرشنا، وشارلزمور ص ١٩٠ عن كتاب "بهاغفاد- غيثا". أحد كتب الهندوس المقدسة عندهم.

(٣) حضارات الهند، غوستاف لوبون : ٣٣٥.

(٤) قصة الحضارة: ٣/٤٠٩. كما أن فلسفة اليوجا المتفرعة من الهندوسية تقوم على الإيمان المطلق بوحدة الوجود، انظر فلسفة اليوجا، لـ "يوجي راماشاراكا" : ص ٢٠٣-٢٢٤.

٢- وحدة الوجود في ديانات الشرق الأقصى:

وكما في الديانة الهندوسية؛ فإن القول بوحدة الوجود من سمات ديانات الشرق الأقصى في الغالب؛ إذ أن معظم هذه الديانات منشق عن الديانة الهندوسية.

ومن الداعين والقائلين بوحدة الوجود البوذي "نيشيرين"(١) ففي رأيه أن كل ما هو موجود يشاطر بوذا الأول في حياته(٢)، وبوذا هو الإله عندهم.

وفي البوذية(٣): لا يخلو مكان من بوذا فهو الموجود الحقيقي وما عداه وهم وخيال، وفي داخل كل إنسان يقطن البوذا. وما المظاهر المتعددة إلا مظاهر للبوذا فهو الوحدة الحقيقية والحقيقة الوحيدة، وبعبارة أخرى «إنه في كثرة الأشياء»(٤)، و«الله هو العالم والعالم هو الله»(٥) بزعم البوذية. ويحكي مؤرخو الديانات أن ناسكاً دخل معبداً

---

(١) راهب بوذي ياباني، عاش بين عامي (١٢٢٢م-١٢٨٢م) ينظر: فكر الهند. ألبير شويتزر: ص١٣٢.

(٢) ينظر فكر الهند. ألبير شويتزر: ص١٣٢-١٣٣.

(٣) البوذية في أصلها مذهب أخلاقي أكثر منه عقيدة مؤصلة، فالبوذية لا تنكر عبادة الآلهة الشائعة بين الناس، ويرى بوذا أن "السعادة والشقاء دائماً نتيجة سلوكنا نحن وشهواتنا نحن" كما لا يجعل الجنة والنار من صميم عقيدته. وهو يرى أنه ليس في هذا الكون مبدأ ينم عن الدوام، ولا مركزٌ لحقيقة أبدية خالدة؟مما يفهم منه أن بوذا كان ملحداً. وقد تحولت البوذية بعد بوذا إلى عقيدة عند أصحابها ذات طابع وثني يقوم في أساسه على تأليه بوذا، والقول بالتناسخ. ينظر: الفكر الشرقي، د. يونج شوون كيم: ص٥٣-٥٦. والبوذية، هنري آرفون: ٤٧-٧٦.

(٤) التصوف البوذي والتحليل النفسي، د.ت سوزوكي: ص٦٧.

(٥) التصوف البوذي والتحليل النفسي، د. ت سوزوكي: ص١٠٢.

وبصق على صورة بوذا، ولما أنَّبوه قال: «أرجو أن تروني مكاناً أبصق فيه لا وجود لبوذا فيه»[(١)].

أما عند اليابانيين فالطبيعة بمختلف أشكالها وصورها؛ هي من التعظيم والقداسة بمكان على اعتبار أنها مظهر من مظاهر الآلهة، وهذا يفسر لنا ذلك التناغم الشديد عند اليابانيين مع الطبيعة، فكل شيء عندهم ذو قوة وجمال أو شكل متفوق؛ كان موضعاً للإجلال والتعظيم، وكانوا يطلقون عليه لفظة " كامي". والكون عندهم متشرب بالألوهية التي تسربت في كافة مظاهره، حتى الصخور والجبال، فلقد مجد اليابانيون القدامى الروح في كل شيء سواء كان سامياً أم منحطاً، والذي يبدو أنه يحوي قوة غير عادية أو صفات تثير الرهبة[(٢)].

وفي التاوية اعتقاد سائد بأن مصدر الكائنات جميعاً هو "التاو" فهو المصدر الحقيقي لكل الظواهر، فالمعروف واللامعروف والموجود واللاموجود تتماثل في التاو المطلق. والذي يجمعُ أجزاء الكون في داخله وأنه كان موجوداً قبل السماوات والأرض لا صوت له، متخللاً كل شيء، وهو الرداء الذي يكسو ملايين الأشياء ويرتقي بها نحو الوحدة، فالتاو يعني في مجموعه الأشياء كلها، وهو الواحد والموجود الوحيد، طالما أن كل شيء يحول نفسه إلى حقيقة التاو، فجوهر الأشياء والمخلوقات هو التاو فهو الحقيقة المتضمنة للكل ومبدأ كل شيء[(٣)].

---

(١) ميثالوجيا الكون المؤله، طلعت بدر: ص١٢٤-١٢٥.

(٢) ينظر ميثالوجيا الكون المؤله: ص١٢٦.

(٣) ينظر كتاب التاو، ترجمة: فراس السواح: ص ٣٥، ١٢٣، ١٥٤، ١٩٨، والفكر الشرقي، يونج شوون كيم: ص ١١٧، والفكر الشرقي القديم جون كولر: ٣٧٩، ٣٨٣.

يقول تشوانغ تسه[١] أحد فلاسفة الصين: «التاو في كل مكان، ولما سألوه أن يمثله لهم قال: إنه هنا في هذا النمل.. في الأدغال.. في الآجر والقرميد..وفي الروث أيضاً»[٢]. ومن قدماء فلاسفة التاو: شاو يونغ[٣]، وكان يقول بوحدة العالم المادية المسيرة بالروح الحيوي[٤].

والسيخية، والتي وجدت على أساس تلفيقي بين الإسلام والهندوسية؛ نشأت وحدة الوجود معها منذ ولادتها على يد مؤسسها نانك. يقول نانك في كتابه "كروكرنتها صاحب": «أنت القلم وأنت الخط، وأنت الحبر وأنت الطاولة. أنت السمك، وأنت الشبك، وأنت الصياد، وأنت فقط أنت لا غيرك»[٥].

---

(١) فيلسوف صيني، لقبه تشوانغ تسه، واسمه: تشوانغ تشيو. عاش في النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد، وربما في مفتتح القرن الثالث. اعتزل في آخر عمره على مقربة من جبل نان، ومات هناك. له تأثير في التاوية يذكر بتأثير بولس في النصرانية. وكان له موقف معادٍ من كونفيوشيوس ومدرسته. ينظر معجم الفلاسفة: ص٢٣٧.

(٢) المستطرف الصيني، هادي العلوي: ١١٢.

(٣) شاو يونغ، ويسمى أيضاً شاو كانغ هي، وشاو ياو فو، ويلقب بآن بويه سيان شنغ. فيلسوف صيني ولد سنة (١٠١١م). واحد من المفكرين المشاهير ممن مهدوا السبيل أمام الكونفوشيوسية المحدثة. طالع كثيراً منذ عهد طفولته، وكان يرفض التدفئة شتاء، أو استخدام المروحة صيفا. رقد أرضًا طوال ثلاثين عاماً، بدون وسادة أو حصير. ارتحل إلى شمال الصين ووسطها لنشر ما يؤمن به ويعتقده، وكانت وفاته سنة (١٠٧٧م). ينظر: معجم الفلاسفة: ص ٣٨٨.

(٤) المستطرف الصيني، هادي العلوي: ٨١.

(٥) فصول في أديان الهند، محمد ضياء الرحمن الأعظمي: ١٧٥.

٣- وحدة الوجود عند البابليين[١]:

يظهر القول جلياً بوحدة الوجود في الديانة البابلية في قصة خلق العالم؛ حيث تبدأ القصة بخلق الآلهة أنفسهم، فظهرت من ماء لا شكل له مثنى مثنى، فكانت هذه المادة الخام مقدسة بحد ذاتها وموجودة منذ الأزل، وهي خليط مائع، يفتقر كل شيء فيه إلى حدود[٢]: «عندما امتزج الحلو بالمر، لم ينم القصب، ولا السير كان يعكر الماء بالوحل، كانت الآلهة بلا اسم، ولا طبيعة، ودون مستقبل»[٣]. ثم انبثقت ثلاثة آلهة من الأرض البدائية الشاسعة، ثم انبثقت آلهة أخرى من هذه الآلهة، في العملية التي تعرف بالفيض أو الانبثاق (emanation). انبثقت الآلهة الجديدة كل منها من الآخر مثنى مثنى. ومن ثم تولد الإنسان عن طريق مزج دم أحد الآلهة بالغبار، فبالتالي خلق الإنسان الأول من مادة إله؛ ولذلك يشاركه في طبيعته المقدسة، والفارق الوحيد بينهما هو أن الآلهة

---

(١) إمبراطورية وثنية قديمة قطنت بلاد الرافدين، وتشمل الجُزء الجنوبي تقريباً من العراق الحديث. أول إشارة عن البابليين تعود إلى (٢٢٠٠) قبل الميلاد حين أسس الملك: سومو آبوم- أول حاكم بابلي- أسرة حاكمة في سنة (١٨٩٤ ق.م) وكان أبرز ملوك تلك الأسرة: الملك حمورابي الذي حكم بين (١٧٩٢-١٧٥٠ق.م) ووضع تشريعات عرفت باسمه. ثم دب الضعف في مملكة بابل، وسيطر عليها الآشوريون في حدود (٨٠٠ق.م)، وفي سنة (٦٢٦ ق.م) استطاع القائد البابلي "نبوبولصر" بناء الإمبراطورية البابلية الحديثة، وخلفه ابنه: نوبخذ نصَّر الذي بلغت المملكة في عهده اتساعاً لم تشهده من قبل، وبعد موته دب الضعف في المملكة البابلية مرة أخرى حتى سقطت على يد الفرس سنة (٥٣٩ ق.م). وكتابتهم تتكون من رموز مسمارية الشكل منقوشة على ألواح من طين، وهي مطورة من اللغة السومرية. ينظر الموسوعة العربية العالمية: ٤/ ١٣.

(٢) ينظر الله والإنسان، على امتداد ٤٠٠٠ سنة، كارين آرمسترونغ: ص٢١.

(٣) المرجع السابق: ص٢١.

كانت أكبر قدرة، وكانت خالدة[(١)].

وتفيد قصة خلق العالم عند البابليين إنكار الخلق من عدم وهو ما نجده عند الصوفية الاتحادية المنتمين للإسلام، وهو أساس من أسس نظرية وحدة الوجود عندهم كما سيأتي بيانه. كما يتضح منها تشبع البابليين بالوثنية فاعتقدوا أن الآلهة بشر مثلهم.

٤- وحدة الوجود عند قدماء المصرين:

يرى المصريون أن العالم قد انبثق من الواحد؛ لأن اللاموجود (العدم) واحد ومن الواحد نشأ ازدواج "الشيئين"، وتنوع "ملايين" الأشكال المخلوقة. والإله منقسم والخلق جزء منه[(٢)]. «وفي عصر الدولة القديمة كان الإله يوصف بأنه يتجلى ويسطع مثل الشمس»[(٣)].

لقد كان المصريون يؤمنون بإله مطلق هو الوجود كله، بينما تعتبر المعبودات الأخرى مجرد صفات أو أقانيم مختلفة للذات الإلهية. إن هذه الذات الإلهية متغلغل عبر كل مخلوق موجود ومتحدة به. بل يمكن القول بأن للآلهة ذوات متنوعة سارية في كل الوجود، ومتحدة بمظاهره التي هي صورة انعكاسية لها، فولدت منها آلهة متعددة، والتي لم تكن مستقلة عن بعضها البعض؛ ولذا اتخذوا من الآلهة المختلطة بين النبات والحيوان والإنسان، دلالة على المعبود المطلق الذي يتجلى في مظاهر الطبيعة المختلفة[(٤)].

---

(١) ينظر المرجع السابق: ص٢٢-٢٣.

(٢) ينظر ديانة مصر الفرعونية، إريك هورنونج: ص٢٦٥.

(٣) الديانة المصرية القديمة، ياروسلاف تشرني: ص ٦٩.

(٤) ينظر الديانة المصرية القديمة، ياروسلاف تشرني: ص ٧٩. وديانة مصر الفرعونية، إريك هورنونج ص ٥٣، ١٠٨-١٠٩، ١٢٥-١٢٨.

ب - القول بوحدة الوجود في الديانات الكتابية:

١- وحدة الوجود في اليهودية :

تبلورت وحدة الوجود في طائفة الحسيدية[١] من اليهود أكثر من غيرهم. وتنطلق وحدة الوجود عندهم من القول باشتمال الله على الطبيعة، أي أن الطبيعة في الله، والكل في الله ويرون أن كل شيء خُلق وصُوِّر من وجود الله، وأن الكون خرج من الله كما تخرج محارة الحلزون منه[٢].

ومن أقوال "بعل شم طوب"[٣] مؤسس هذه الطائفة : «إن العالم مرآة يعكس جلال الله» ويقول أيضاً : «إن الله موجود حتى في الشر

---

(١) الحسيدية مذهب يهودي باطني غنوصي، ولفظ " الحسيدية" بمعنى: التقوية، وقيل أصله" الحصيدية" مشتق من الحصيد بالآرمية والعربية، وهو أسافل الزرع التي تبقى لا يتمكن منها المنجل، فالحصيديون بهذا المعنى: هم البقية الصالحة التي لم تتمكن منها ديانات ولا عادات الأغراب. ومؤسس هذه الفرقة هو "بعل شم طوب" الآتية ترجمته. ومجمل اعتقادات هذه الطائفة ترتكز على إيمانهم بوحدة الوجود، وفسروا الخلق والوجود كله في ضوئها. ويقولون بالتناسخ، والذي يسمى بالعبرية " غلغول" وهو انتقال الأرواح بين الأجساد، وقد يحدث مرة واحدة وقد يحدث لأكثر من مرة. ينظر: اليهود الحسيديم، جعفر هادي حسن، والموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، د.عبدالمنعم الحفني: ص٩٥.

(٢) ينظر اليهود الحسيديم: ص٦١. والموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية ص ٩٥.

(٣) إسرائيل بن اليعازر، المعروف ببعل شم طوب، أي: العارف بالله، أو بأسرار الاسم الأعظم. متصوف يهودي، ولد في أوكرانيا سنة (١٧٠٠م)، مؤسس مذهب الحسيدية، اعتكف في الغابات والجبال سبع سنين، ثم خرج على الناس بمذهب الحسيديم، وينزله أتباعه منزلة الأنبياء ونسبوا إليه التمتع بقوى خارقة. كانت وفاته سنة (١٧٦٠م) ينظر اليهود الحسيديم: ص١٥-٢٦. الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية: ص ٦٧.

والذنوب .. وليس هناك فاصل بين المقدس وغير المقدس .. وليس هناك حاجز بين الإنسان وخالقه»[١].

وتستدل هذه الطائفة بعبارات من التوراة على مذهبهم في وحدة الوجود؛ منها ما جاء في سفر التثنية[٢] : «واعلم اليوم وردد في قلبك أن الرب هو الإله في السماء من فوق، وعلى الأرض من تحت، ليس هناك سواه»، فقالوا بأن هذه العبارة تعني أن ليس هناك شيء آخر عدا الله، أي أن الله في الواقع وحدة وجود بزعمهم[٣].

وهذا النوع من وحدة الوجود معروف عند بعض طوائف اليهود، وهو ما يسمى بمذهب الكمون وهو «القول بأن العالم بأسره (الإنسان والطبيعة) يُردُّ إلى جوهر واحد أو مبدأ واحد كامن في المادة، هو مصدر بقائها وحركتها، هذا المبدأ أو الجوهر يسميه دعاة وحدة الوجود الروحية " الإله "، فيحل الإله في الإنسان ثم يحل في بعض ظواهر الطبيعة. ثم يحل فيها جميعها بغير استثناء حتى يصبح حالاً في كل شيء (الإنسان والطبيعة) كامناً فيه ويصبح الإله والعالم وكل الوجود وحدة واحدة لا وجود مستقلاً للواحد عن الآخر، أي أن الإله يصبح متوحداً مترادفاً مع سائر مخلوقاته (الإنسان والطبيعة) لا وجود له خارجها ومع هذا يظل محتفظاً باسمه، وهذا ما نشير إليه بأنه "حلولية شحوب الإله" حيث تمحى الثنائيات في الكون إلى حد كبير ولا يبقى منها سوى الظلال والألفاظ، وتختفي إمكانية التجاوز ولا يبقى سوى وهم

---

(١) اليهود الحسيديم: جعفر هادي حسن: ص ٦١. وينظر الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية ص ٦٧.

(٢) سفر التثنية: الإصحاح الرابع، الفقره ٣٩.

(٣) ينظر اليهود الحسيديم، جعفر هادي حسن: ص٦١.

التجاوز، وهذه هي وحدة الوجود الروحية. ثم يفقد الإله اسمه ويُطلَق على المبدأ الواحد عبارات مثل " قانون الحركة" أو "قوانين المادة" فَتمَّحي الثنائيات تماماً، بما في ذلك الثنائية اللفظية، وتسود الواحدية ويزول وهم التجاوز وننتقل من وحدة الوجود الروحية إلى وحدة الوجود المادية وما نسميه "حلولية موت الإله" أو "حلولية بدون إله»[(١)].

٢- وحدة الوجود في النصرانية:

القول بوحدة وجود روحية أمر ظاهر في النصرانية المحرفة، وأول من ورد عنه القول بوحدة الوجود من النصارى هو بولس، فقد جاء عنه في رسالة كورنثوس الأولى: «أما تعلمون أنكم هيكل الله، وروح الله يسكن فيكم»[(٢)] وفي رسالة كورنثوس الثانية يقول بولس: «إننا جميعاً نتحول إلى الله، وكل ما يتغير إلى شيء آخر، يصبح متحداً معه في هوية واحدة. ومن ثم لو أنني تغيرت إلى الله، وجعلني واحداً مع ذاته، فلن يكون هناك عندئذ، مع الله الحي، أي تمييز بيننا. وأيضاً: الله وأنا، نحن واحد»[(٣)].

ويقول الفيلسوف النصراني المتصوف ايكهارت: «عن طريق التوهج [ويعني الاتحاد] أكتشف أن الله وأنا واحد.. فأنا المحرك الذي لا يتحرك والذي يحرك كل شيء.. وهنا أيضاً يتحد الله مع الروح في هوية

(١) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: ٥/ ٣٠.

(٢) الكتاب المقدس. العهد الجديد، رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس: الإصحاح٣: الفقرة (١٦).

(٣) التصوف والفلسفة، ولتر ستيس: ص٢٧٧. وعبارة بولس هي: «ونحن جميعاً ناظرين مجد الرب بوجه مكشوف كما في مرآة، نتغير إلى تلك الصورة عينها من مجد إلى مجد كما من الرب الروح».اهـ. الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٣، الفقرة: ١٨.

واحدة»[١].

ويقول: «العين التي أرى بها الله هي نفس العين التي يراني بها الله، فعيني وعين الله واحدة وهي هي واحدة في الرؤية، واحدة في المعرفة، واحدة في الحب»[٢].

ويرى أصطفان بن صُدَّيللي[٣] أن العالم كله بالنسبة إلى الله في حكم أشعة الشمس بالنسبة إلى الشمس، وكل الموجودات صادرة عن الله وهي تعود إليه. ففي الأزل كان الوجود الخالص المحض، أي الوجود المحض لا غيره، ثم صدرت عنه الدنيا والروح والمادة[٤].

وعند القديس أوغسطين الله "هو من هو" كما ورد في سفر التكوين، وهو الخير المطلق، ومبدأ كل وجود، وفي ذواتنا نجد الله. وفي الحق تعالى توجد الصور والحقائق الأزلية. والله موجود فينا ملتف حولنا كالماء الدافق والذي تنبع منه كل أعمالنا وفضائلنا، الله موجود مطلق، الله لا يملك صفاته ولكنه هو نفسها، وهذه الصفات توحد

(١) التضوف والفلسفة، ولتر ستيس: ص ٢٧٧.
(٢) المرجع السابق: ص٢٧٧.
(٣) اصطفان بن صُدَّيللي، أو اسطفن بارسودايلي. عاش في القرن الخامس الميلادي، وكان أستاذاً في مجمع أريوباجوس. نقل مذهب وحدة الوجود إلى مدينة (الرها) ونشره هناك، وقد استمد هذا المذهب من رحلاته من مصر وغيرها، واشتغل في (الرها) بشرح الإنجيل، وأنكر أبدية عذاب جهنم مؤكداً أن العصاة سيعودون إلى الجنة بعد تطهير. فقام أهل الرها عليه ورموه بالإلحاد فرحل إلى بيت المقدس ووجد أرضاً خصبة لنشر آرائه ونسبها إلى ديونيسيوس الأريوباجي، الذي تخرج من مجمع أريوباجوس وكان معاصراً ليعقوب السروجي (ت ٥٢١م). ينظر في التصوف الإسلامي وتاريخه: ص١٤-١٥. والفكر العربي ومركزه في التاريخ، أوليري: ص ١٦٢.
(٤) ينظر تاريخ التصوف في الإسلام، قاسم غني: ص ١١٩-١٢٠.

الخالق بخلقه، عندما تنعكس على المخلوقات فيبدو كل شيء خيراً وجميلاً، لأن الله جميل وخير، والضوء الإلهي عندما يشع على كل البشر يستوي فيه الخاطئون منهم والصالحون. والعالم عنده هيولي تسري فيها الصور الإلهية، وهو أشبه بمرآة يرى الفكر فيها انعكاس الله في كل الأشياء، وكل الأشياء المتناهية موجودة في الله، ليس كأنها في فراغ، بل لأنه جوهر محسوس يخترق كل جهات كرة العالم[(١)].

يقول أحد النصارى المعاصرين: «إن مسيحية العهد الجديد تمثل اتحاداً سرياً، فأنا على فهم وإدراك بحقيقة وجود الرب بداخلي؛ فأنا لا أنظر إلى الرب بالخارج .. الأب يسكن بداخلنا بقوة روحه القدوس»[(٢)].

٣ - وحدة الوجود في الفلسفة:

دان قدماء اليونان بمبدأ وحدة الوجود، فكان منهم من يرى أن الأشياء كلها شيء واحد، وقال بعضهم بالكمون[(٣)]، ومنهم من كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط، ووجود غيرها خيال. وذهبوا إلى أن الموجود شيء واحد وأن العلة الأولى تترايا فيه بصور مختلفة،

---

(١) ينظر ميثالوجيا الكون المؤله: ص١٠١-١٠٥. وتاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، يوسف كرم: ص٣٩-٤٣. وموسوعة الفلسفة: ١/ ٢٥٠-٢٥١.

(٢) فهم معاملات الله، بوب مامفورد: ص ١٧٦.

(٣) الكمون: هو استتار الشيء عن الحس، كالزبدة في اللبن قبل ظهورها، وكالدهن في السمسم. ومبدأ الكمون هو القول بأن الكل داخل في الكل؛ أي أن عناصر الوجود جميعها تتضمن بعضها بعضا، ولا تؤلف إلا حقيقة واحدة، وهذا المبدأ مقدمة من مقدمات مذهب وحدة الوجود، أو نتيجة من نتائجه. ينظر مفاتيح العلوم، للخوارزمي: ص١٤٠، والملل والنحل: ١/ ٥٦، والمعجم الفلسفي، د.جميل صليبا: ٢/ ٢٤٤.

وتحل قوتها في أبعاضه بأحوال متباينة توجب التغاير مع الاتحاد[١]. بل قال بعضهم بوحدة وجود مادية، ولعل من أشهرهم الفلاسفة الأيونيون[٢] أو الطبيعيون: على اختلاف بينهم في أصل الموجودات. ومن أبرزهم: طاليس[٣] الذي كان يرى أن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء، وهو «العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها؛ فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الأول، فمحل الصور ومنبع الموجودات كلها هو ذات العنصر. وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي إلا وفي ذات العنصر صورة له ومثال عنه»[٤]. ومن هذا المنطلق يرى طاليس أن

---

(١) ينظر تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: ص٢٤-٢٥. لم يقتصر القول بوحدة الوجود على الفلاسفة بل شمل ذلك الأدباء، جاء في رواية إغريقية بمناسبة الألعاب الأولمبية في القرن السادس قبل الميلاد مايلي: «واحد هو الأصل، واحد أصل البشر والآلهة» ينظر الله والإنسان، على امتداد ٤٠٠٠ سنة: ص٢٣.

(٢) المدرسة الأيونية، وتسمى أيضاً: الملطية حيث عاشوا. مدرسة كل فلاسفتها أيونيين، اجتمعوا على نزعة مادية ترد الكون إلى مبدأ مادي واحد هو أصل الوجود، وهي من المدارس اليونانية الفلسفية القديمة قبل سقراط، وبها يبدأ التفلسف اليوناني تاريخياً. ينظر الموسوعة الفلسفية: ص٤٢٢، ٤٢٤.

(٣) طاليس أحد حكماء اليونان السبعة، عاش بين عامي (٦٢٤-٥٤٦ق.م). اشتهر بأنه منشيء الفلسفة اليونانية؛ رد كل شيء إلى الماء وقال إنه أصل الموجودات. كان مهندساً وفلكياً ورياضياً، واستطاع أن يحل مشكلة قياس ارتفاع الأهرام بقياس ارتفاع ظله وقت الظهيرة. ينظر الملل والنحل: ١/ ٦١، والموسوعة الفلسفية: ص٢٧٨.

(٤) ينظر الملل والنحل: ٢/ ٦٢-٦٤، وما قبل الفسفة، هـ. فرانكفورت، وآخرون: ص٢٧٩، وتاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص١٢. وموسوعة الفلسفة: ١/ ٢٧٦. يعتبر قول طاليس بأن الماء أصل الوجود من أقوى الأقوال في وحدة الوجود المادية التي قد ينخدع بها البعض، إلا أن الذي دلت عليه النصوص أن الله خلق الأحياء من الماء كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠]، وهذا ما نجده أيضاً في التوراة في سفر التكوين (الإصحاح =

الكون حافل بالآلهة، وكل الأشياء ملأى بالآلهة[(١)].

ومنهم: انكسيمانس[(٢)] حيث قال إن الهواء هو المادة الأولى الذي تكونت منه الأشياء[(٣)].

وتبعه الفيثاغوريون في قوله هذا. إلا أنهم «رأوا أن هذا العالم أشبه بعالم الأعداد وأن مبادىء الأعداد هي عناصر الموجودات أو أن الموجودات أعداد»[(٤)].

ومن فلاسفة أيونة: هرقليطس[(٥)]، الذي يرى أن النار المبدأ الأول

= الأول: ١-٣١). والأمر كله خلق الله، فلا يلزم من كون الماء يدخل في تكوين بعض المخلوقات كالإنسان مثلاً؛ أن يكون هذا الإنسان وجد من الماء من دون خالق؛ بل الإنسان مخلوق من طين الذي قوامه أربعة عناصر: هي الطين والماء والهواء والنار؛ وذلك لحكمة من الخالق تعالى، وهي كما قال بعض المفسرين أن يكون ملائماً لما في هذا العالم؛ فيكون بقاؤه بذلك الذي خلق منه. ينظر نظم الدرر، للبقاعي: ١١/٤٣.

(١) الملل والنحل: ٢/٦٢.

(٢) انكسيمانس: فيلسوف يوناني هو الرجل الثالث في المدرسة الأيونية، عاش بين عامي (٥٨٨-٥٢٤ق.م). ذهب إلى أن أصل الوجود هو الهواء على خلاف ما ذهب إليه أستاذه طاليس، وإن اتفقا على النزعة المادية في تفسير الوجود. ينظر الملل والنحل: ٢/٦٦، ومعجم الفلاسفة: ص١٠٧.

(٣) ينظر الملل والنحل: ٢/٦٧، وما قبل الفسفة: ص٢٧٩، وتاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص١٦. وموسوعة الفلسفة: ١/٢٧٧-٢٧٨.

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص٢٢-٢٣. وينظر شواهد الربوبية، للشيرازي: ص٣١٧.

(٥) فيلسوف يوناني (٥٤٠-٤٧٥ق.م) ولد في إفسوس إحدى مدن اليونان في آسيا الصغرى. يقال أنه تنازل لأخيه عن الملك رغبة في العلم. ويقال له: يراقليطوس الظلمي نسبة إلى الظلمة، لأن أسلوبه غير واضح وغامض. تأثر به غلاة الشيعة والحلاج والسهروردي واليزيدية في قولهم بأن النار أشرف العناصر. كما =

الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه، فيقول: «هذا العالم الذي هو دوما ذاته للجميع، لم يصنعه قط أحدٌ من الآلهة أو البشر. لقد كان حتى الآن، وسوف يبقى إلى الأبد ناراً حية لا تخمد، بها مقادير تشتعل، ومقادير تنطفىء»[(١)].

أما انكساغورس[(٢)] تلميذ طاليس فذهب إلى أن أصل الكون مادة لا شكل لها ولا نهاية ولا حدود، وأن هذه المادة قد حوت في كيانها كل موجود، وأن «أصل الأشياء جسم واحد موضوع الكل لا نهاية له.. منه تخرج جميع الأجسام والقوة الجسمانية والأنواع والأصناف»[(٣)]. وانكساغورس أول من قال بالكمون والظهور، حيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول، وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم «نوعاً وصنفاً ومقداراً وشكلاً وتكاثفاً وتخلخلاً، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة، والإنسان الكامل من النطفة المهينة، والطير من البيض، فكل ذلك ظهور عن كمون، وفعل عن قوة، وصورة عن استعداد مادة، وإنما الإبداع واحد، ولم يكن بشيء آخر سوى ذلك الجسم الأول»[(٤)].

= قال هرقليطس بالتغير المستمر، فالشيء الواحد لا يستمر على حاله، والأشياء كلها تتحول باستمرار، وأن كل شيء يحوي الضدين: فيكون حاراً وبارداً مثلا. كما قال إن المعرفة العقلية هي التي تفيد اليقين فقط. ينظر: موسوعة الفلسفة: ٢/ ٥٣٣.

(١) ينظر: ما قبل الفسفة، تأليف: هـ. فرانكفورت، وآخرون: ص ٢٨٤.

(٢) انكساغورس (٦١١-٥٤٧ق.م) تلميذ طاليس يذهب مذهبه في التفسير المادي للوجود، أول من قال بالكمون والظهور. وأول من وضع خريطة للعالم، وخريطة لنجوم السماء، وصنع كرة فلكية. ينظر الملل والنحل: ١/ ٦٤، ونزهة الأرواح: ١/ ٣٠١.

(٣) الملل والنحل: ٢/ ٦٥.

(٤) الملل والنحل: ٢/ ٦٥.

ومـمـن قـال بـوحـدة الـوجـود مـن فـلاسـفـة الـيـونـان: الـفـلاسـفـة الأيليون[(١)]؛ حيث يتفق أقطاب هذه المدرسة في القول بأن العالم موجود واحد، وطبيعته واحدة.

ومن أقطاب هذه المدرسة: أكسانوفان؛ فيذكر أرسطو عنه: «أنه نظر إلى مجموع العالم وقال إن الأشياء جميعاً عالم واحد، ودعا هذا العالم الله، ولم يبين إن كان العالم عنده واحداً من حيث الصورة أو من حيث المادة»[(٢)].

أما بارمنيدس فيرى أن الوجود واحد تام التناهي والتعيين في جميع جهاته، إذ لا يمكن أن يكون بعضه أقوى أو أضعف من بعض، مثله مثل كرة تامة الاستدارة متوازنة في جميع نقطها، وأنكر بارمنيدس الكثرة والتغير، واعتبرهما وهماً وظناً[(٣)].

ونجد وحدة الوجود عند أفلاطون فكل شيء عنده إله أو إلهي دون فارق كبير ولا تميز، إلا أنهم على درجات في مقام الألوهية أعلاهم

---

(١) نسبة إلى "إيليا" على شاطىء ايطاليا الغربي. والإيلية مدرسة ميتافيزيقية لا تعول على العلم الطبيعي، وتقول بعالم موجود واحد تجعله الموضوع الأول للعقل، وتصفه بالسكون وتنكر عليه الحركة والكثرة. ينظر تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص ٢٧، والموسوعة الفلسفية للحفني: ص ٨٥، ٤٢٢.

(٢) تاريخ الفلسفية اليونانية، يوسف كرم: ٢٨. عن أرسطو: ما بعد الطبيعة م١ ف٥ ص ٩٨٦ ع ب ص ٢٠-٢٤، وينظر موسوعة الفلسفة، د. عبدالرحمن بدوي: ١/ ٢٦٨-٢٦٩.

(٣) محاورة السفسطائي أو(في الوجود) لأفلاطون: ص٩٠، وينظر تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص٢٩. وينظر بداية الفلسفة، هانز جورج غادامير: ص١٦١-١٩٠. وتاريخ الفلسفة الغربية. برتراند رسل: ١/ ٩١.

منزلة الخير والجمال المطلق[١].

وتبع أرسطو[٢] شيخه أفلاطون في القول بوحدة الوجود، حيث يقول: «فأما أن العالم واحد فظاهر... فالكثرة إنما تكون بحسب الهيولى، فكثرة هذه إنما هي في العدد، والصورة واحدة»[٣].

ويقول: «هو العقل وهو العاقل»[٤].

أما المدرسة الرواقية فهي تدين بمذهب شمول الألوهية أو وحدة الوجود، ويرون أن النار هي التي تمسك أجزاء العالم وتجعله واحداً. كما أنها هي التي تربط أجزاء العالم وتجعل منها كلاً متماسكاً. ويرون في النار رأي هرقليطس من أنها شيء حي، وفيه قانون أو قدر أو عقل تعمل بموجبه وأن العالم جسم في نفسه النار العاقلة. ويدعون العالم الله. فهم حلوليون لا يفصلون بين الله والعالم. بل يحلون الله في العالم، ويجعلونهما موجوداً واحداً يتطور من النار الصرفة إلى مظاهر الكون المختلفة، ثم تخلص من هذه المظاهر فيحدث "الاحتراق

---

(١) ينظر تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص ٨٧-٨٨، ٢٥٤.

(٢) أرسطوطاليس بن نيقوماخوس (٣٨٤-٣٢٢ق.م) المعلم الأول كما يسميه فلاسفة المسلمين، طبيب ملك مقدونيا. توفي أبوه وهو حدث، التحق بأكاديمية أفلاطون وهو في سن السابعة عشرة، قضى فيها عشرين سنة حتى وفاة أفلاطون، صحب الإسكندر الأكبر وشاركه في بعض فتوحاته. فلسفته طبيعية أكثر منها إلهية، يرى قدم العالم، وأن الكواكب كائنات حية من جنس الآلهة، يعتبر أكثر فلاسفة اليونان تأثيراً في فلاسفة المسلمين، فضلاً عن فلاسفة النصارى والغرب عموماً. ينظر نزهة الأرواح: ١/ ١٨٨، وموسوعة الفلسفة: ١/ ٩٨.

(٣) حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو (ضمن كتاب أرسطو عند العرب، د. عبدالرحمن بدوي): ص ٨.

(٤) حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو (ضمن كتاب أرسطو عند العرب): ص ٦.

العام" وتعود فتتطور على نفس هذا النسق، وهكذا إلى ما لا نهاية[١]. وهذا الموجود الواحد عند الرواقيين هو : «رباط الكائنات جميعا، إنه يحوي أجزاءها جميعا، ويؤلف بينها ويمنعها من التفكك والانفصال .. إنه يملأ كل ثنايا المادة، ويكون نسيج كل كائن وإنه منتشر في كل مكان، ومحتو وغير قابل للقسمة»[٢].

وقد تأثر فيلون[٣] بالمذهب الرواقي، فقال بوحدة الوجود : واعتبر أن العالم كأنه ذاهب في الألوهية، وأن كل شيء مفعم بالله. حتى إن الاعتقاد بحقيقة وجود العالم كأنه ذاهب في الألوهية، أو يتضاءل بجانب هذا الإحساس بأن الله هو "واحد وكل" ؛ إنه البداية والنهاية أو الأول والآخر[٤].

ويقول أفلوطين : «كيف يوجد جوهر واحد في جواهر عديدة؟ : إنه إما أن يكون وعندئذ لا يكون هناك سوى جوهر واحد، ترد الجواهر

(١) دروس في تاريخ الفلسفة، إبراهم مدكور، يوسف كرم: ص ٤٠. وتاريخ الفلسفة، إميل برهييه: ٢/ ٦٢-٧٤، والمعتقدات الدينية لدى الشعوب، : ص ١٠٧-١٠٨. ومشكلة الألوهية، د.محمد غلاب: ص ١٠٠-١٠٩.

(٢) الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، إميل بربهييه: ١٢٣. وينظر الديانة اليونانية القديمة، هـ ج روز: ص ١٥٢-١٥٤. وتاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص ٢٢٧.

(٣) فيلون الإسكندري (٢٠ ق.م -٤٠م) أول فيلسوف يهودي جمع بين الفلسفة واللاهوت، يعد لاهوتياً أكثر منه فيلسوفاً، الأصل عنده الدين وليس الفلسفة، ترتكز فلسفته على التوفيق بين الدين اليهودي الذي يؤمن به، وبين الفلسفة اليونانية التي يعايشها. وقد تأثر في توفيقه بالمعتقدات الشعبية عند اليونان واعتقادهم بحياة الكواكب. ينظر موسوعة الفلسفة ١/ ٩٨. ومعجم الفلاسفة: ٤٩٠.

(٤) ينظر الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، إميل بربهييه: ص ١٠٨-١٠٩، ١٢٣.

الكثيرة إليه، ويهب من ذاته للكثرة، دون أن تتبدى ذاته فيها، أي أن في وسعه أن يقدم من نفسه إلى كل الأشياء، وإن ظل حيث هو وبقي واحداً، إذ أنه يكمن في كل الأشياء معاً ولا ينفصل عن شيء. فهو موجود واحد يتمثل في موجودات كثيرة»[(١)].

ونقل الشهرستاني عن أفلوطين ويسميه الشيخ اليوناني قوله: «المبدع الحق ليس شيئًا من الأشياء وهو جميع الأشياء لأن الأشياء منه وقد صدق الأفاضل الأوائل في قولهم: مالك الأشياء كلها هو الأشياء كلها إذ هو علة كونها بآنيته فقط وعلة شوقها إليه»[(٢)].

ومن فلاسفة القرون الوسطى "أريجين"[(٣)] الذي يؤمن بأن الله هو الكل في الكل على حد تعبير بولس، وأن الإله يحتوي الطبيعة كلها، فهي هو وإليه مرجع كل شيء[(٤)].

ويرى أريجين أن الله الواحد تكثر في أشكال متعددة، وتظل بالرغم من ذلك واحدة لا يمسها التبعيض، وفيه تزول كُل الاختلافات وتظهر كأنها أجزاء في كلٍ منسجم، طالما أن كل شيء في النهاية يرجع إليه،

---

(١) التساعية الرابعة لأفلوطين (في النفس) ص٣٤٠. وينظر التصوف والفلسفة، ولتر ستيس: ص١٠٣-١٠٤، ١٣٥، ٢٨٧. وتاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور: ص٤٦، ١٣٧-١٤٤. وأفلوطين، د.غسان خالد: ص٤١-٤٢.

(٢) الملل والنحل: ١٤٥-١٤٦.

(٣) يوحنا جان اسكوت أريجين أول فلاسفة العصور الوسطى الأوربية، ولد في إيرلندا في مستهل القرن التاسع الميلادي. درس في إيرلندا، ثم ارتحل إلى فرنسا حيث صار معلماً في مدرسة القصر الامبراطوري، ترجم عدداً من الكتب اليونانية إلى اللاتينية. كانت وفاته بعد سنة (٨٧٠م). ينظر موسوعة الفلسفة: ١/ ١٣٢.

(٤) فلسفة العصور الوسطى، د. عبدالرحمن بدوي: ص٥١. وينظر روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، اتين جلسون: ص ١٤٥-١٥١.

مصير الأشياء جميعها أن تسكن وترجع إلى الله. يقول أريجين: «العودة إلى الله غاية المخلوقات، فكما خرجت كثرة الأشياء من الوحدة الأصلية بالكلمة، كذلك ستعود الكثرة بها إلى الوحدة»[(١)].

كما كان من أنصار مذهب وحدة الوجود في القرون الوسطى الفيلسوف: "أموري دي بين"[(٢)] وكان يقول إن الموجود الأوحد يعلن مظاهر من ذاته، وهذا معنى الخلق، وترجع الموجودات إليه، ورجوع الإنسان تأليه الإنسان. ورتب تلاميذه على هذا المبدأ نتائج دينية وخلقية، قالوا: إن الأقانيم الثلاثة الإلهية مخلوقات تتجسد جميعاً، وكل إنسان فهو عضو إلهي كالمسيح، وجميع آيات الكتب المقدسة في الألوهية تنطبق على كل واحد منا، ولما كان الإنسان عضواً إلهياً فهو فوق الخطيئة؛ ولما كان كل فعل إنساني صادراً عن الله الموجود الأوحد فلا تمايز بين الخير والشر ولا موجب من ثمة لإباء أي شيء على الطبيعة[(٣)].

وفي القرن السابع عشر الميلادي ظهرت مقولة وحدة الوجود لدى الفيلسوف اليهودي سبينوزا، والذي ربما أنه وقف على آراء لابن عربي في وحدة الوجود عن طريق ابن ميمون[(٤)] الفيلسوف اليهودي

---

(١) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم: ص٧٥. وينظر ميثالوجيا الكون المؤله: ص١٠٦-١٠٧

(٢) فيلسوف فرنسي من فلاسفة العصر الوسيط، وأستاذ اللاهوت بباريس توفي سنة (١٢٠٧م) ينظر: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، يوسف كرم: ص١١١.

(٣) تاريخ الفلسفة الأوربية، يوسف كرم: ص ١١١.

(٤) أبو عمران موسى بن ميمون: طبيب وفيلسوف وحاخام يهودي، ولد في قرطبة سنة (٥٢٩هـ) ترك قرطبة بعد أن استولى عليها الموحدون، وهاجر إلى فاس متظاهراً بالإسلام أو مكرهًا عليه، ثم انتقل إلى فلسطين فمصر فعاد إلى يهوديته =

الأندلسي[١]. وتنطلق وحدة الوجود عند اسبينوزا من القول إن الله في الطبيعة، فقد اعتاد أن يتحدث عن "الله" أو الطبيعة، كأنهما مترادفان. وهو لا يسلّم بأي وجود خالص خارج الطبيعة. فالكون يتألف من جوهر وصفاته التي يقال أيضاً إنها صفات لله، ولا يوجد شيء غير ذلك. ويخلص سبينوزا إلى القول: «بأن الجميع هو في الله وداخله، والكل يحيا ويتحرك في الله وداخله»[٢].

ويرى هيجل[٣] أن روحاً معينة تخلق المجتمع والحضارة وتحركهما «والأرواح كلها ظواهر أو مراحل لروح كونية واحدة، وهي تسير على خط زمني. كل ما هو موجود في العالم يمكن أن ينظر إليه في خط من التطور التاريخي، يحمل معناه الخاص وغايته في ذاته. التاريخ هو عرض الروح في سير العمل الذي يحقق القوى الكامنة فيه، ونهاية

= واستقر بالفسطاط قرب القاهرة إلى أن مات سنة (٦٠١هـ). عمل طبيباً لصلاح الدين وابنه من بعده، وانتخب رئيساً لمجلس الحاخاميين في مصر، وهذا المجلس هو محكمة الملة اليهودية. ومما يذكر عنه أنه بعث إلى أتباعه اليهود في أنحاء مصر واليمن رسائل يدعوهم فيها للاستيطان في فلسطين بعد هزيمة الصليبيين على يد صلاح الدين. ينظر أخبار الحكماء لابن القفطي: ص٢٠٩، ومعجم الفلاسفة: ص٣٤.

(١) ينظر الموسوعة الميسرة: ٢/ ٧٩٧-٧٩٨.

(٢) ينظر رسالة في اللاهوت، لسبينوزا، الفصل الرابع: ص ١٩١-١٩٧، وقصة الفلسفة، ول ديورانت: ص ٢١٠. والتصوف والفلسفة / ولتر ستيس: ص ٢٥٩. و"الله في الفلسفة الحديثة"، جيمس كولينز: ١١٠-١١١.

(٣) جورج فلهلم فريدريش هيجل: فيلسوف ألماني (١٧٧٠-١٨٣١م) من أقطاب الفلسفة الألمانية، يرجع في أصوله إلى النمسا، عمل في نهاية حياته أستاذا للفلسفة في جامعة برلين وظل يشغل هذا المقعد حتى وفاته. ينظر: موسوعة الفلسفة: ٢/ ٥٧٠.

العملية ستكون الحرية، التي يمكن تعريفها بأنها: التحقيق الكامل لجوهر الناس في الفن والفكر والحياة السياسية. إن الأساليب التي تمكن الروح من أن تحقق ذاتها هي آلام الأفراد ومصالحهم. إن التاريخ البشري يتألف من مراحل مختلفة، وفي كل منها تظهر الروح الكونية ذاتها في روح أو إرادة معينة مجتمعية أو وطنية. هذه الروح تسيطر في عصرها، ولكن حدودها، وعندما ينتهي دور الروح الوطنية التي عبرت عن المرحلة السابقة»[(١)].

أما شلنغ[(٢)] فقد قال بالمطلق الذي هو منبع الوجود، وملتقى الأضداد جميعاً. وهو وحده الكل، وهو وحده الموجود، والعالم ليس شيئاً البتة[(٣)].

ويرى شموئيل الكسندر[(٤)] أن الله هو العالم برمته عبر تطلعه إلى التأله؛ بمعنى أنه يقول بالتطور من الأدنى إلى الأعلى، وأن العالم قد

---

(١) الإسلام في الفكر الأوربي، ألبرت حوراني: ص٣٦.

(٢) شلينغ، فريدريش فلهلم جوزف فون فيلسوف مثالي ألماني ولد في ألمانيا سنة (١٧٧٥-١٨٥٤م). درس الفلسفة واللاهوت بجامعة توبنجن (١٧٩٠-١٧٩٥م) انتقل إلى جامعة يينا، وهناك تأثر بفلاسفة ألمان أمثال جيته. تنقل من جامعة إلى أخرى حتى شغل مكان "هيجل" بعد وفاته سنة (١٨٣١م) في جامعة برلين. توفي سنة: ١٨٥٤م الفكرة الرئيسية في فلسفته هي أن الطبيعة تجلٍّ لله تعالى. ينظر موسوعة الفلسفة: ٢/ ٢٥. ومعجم الفلاسفة: ص٣٩٩.

(٣) ينظر: تاريخ الفلسفة، إميل برهييه: ٦/ ١٧٧-١٨٦. ومشكلة الألوهية، محمد غلاب: ص ١١٧.

(٤) شموئيل الكسندر (١٨٥٩-١٩٣٨م) أستاذ للفلسفة بجامعة مانشستر، وهو عضو بمجلس الجامعة العبرية، ومن أنشط أعضاء الجالية اليهودية في بريطانيا لخدمة اليهود، كتابه الرئيس في فلسفته هو " المكان والزمان والألوهية" الذي صدر عام (١٩٢٠م). ينظر الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، د. عبدالمنعم الحفني: ص٥٣.

تخلق من المادة في شكل انبثاقات كيفية متلاحقة، كل مرتبة منها تؤدي إلى التي تليها، وتعتمد على التي قبلها، والعقل أعلى كيفية انبثق إليها التطور في الحاضر[(١)].

هذا فيما يختص بالفلسفة اليونانية وما تولد عنها في الفلسفة الغربية. أما بالنسبة لوحدة الوجود عند فلاسفة الإسلام؛ فإننا نجد أن بعضهم قد قال بوحدة الوجود؛ وإن كان الغالب عليهم القول بوحدة وجود عقلية صدورية إلا أنه لا يمنع أن بعضهم قد قال بوحدة وجود مادية.

يقول الفارابي[(٢)]: «واجب الوجود مبدأ كل فيض .. فله الكل من حيث لا كثرة فيه.. ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل في وحدة»[(٣)]، ويقول أيضاً: «الأول يعقل ذاته؛ وإن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها، فإنه إذا عقل ذاته فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها؛ لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن

---

(١) الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية: ص٥٣.والقول بأن العالم قد تخلق من المادة في شكل انبثاقات كيفية متلاحقة، كل مرتبة منها تؤدي إلى التي تليها قال به في هذا العصر "صن ميونغ موون" قسيس الكنيسة الموحدة، ينظر صن ميونغ موون والكنيسة الموحدة، جيمز بيور نستاند: ص٣٤-٣٧.

(٢) أبو نصر، محمد بن محمد بن طَرخان بن أوزلغ الفارابي من أصل تركي، وقيل فارسي. تعلم العربية بالعراق وأخذ المنطق عن الفيلسوف متى بن يونس، ثم ذهب إلى حرَّان، فلزم بها يوحنا بن جيلان النصراني، وسار إلى مصر، ثم استقر في دمشق. برع في الفلسفة والمنطق حتى لقب بالمعلم الثاني، وأرسطو العرب. كان يتزهد ولا يحتفل بملبس ولا منزل. واكب على كتب اليونان وخصوصاً كتب أرسطو. توفي في دمشق سنة (٣٣٩هـ). وفلسفته في الجملة لم تخرج عن ما قاله أرسطو، وغلب عليها التوفيق بين أرسطو وأفلاطون من جهة، وبين الفلسفة اليونانية والإسلام من جهة أخرى. ينظر نزهة الأرواح: ٢/ ١٣، وعيون الأنباء: ٣/ ٢٢٣.

(٣) فصوص الحكم، للفارابي: ٥٨-٥٩.

وجوده»[١]. ويؤكد الفارابي على أن «كون الباريء عاقلاً ومعقولاً لا يوجب أن يكون هناك إثنينية في الذات ولا في الاعتبار، فالذات واحدة والاعتبار واحد؛ لكن في الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني»[٢]. فـ «هو الأول والآخر؛ لأنه الفاعل والغاية، فغايته ذاته؛ لأن مصدر كل شيء عنه ومرجعه إليه»[٣]، و«هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته تعالى، وهي مقتضى ذاته»[٤].

ويقول ابن سينا[٥]: «وجوده تعالى منبسط على هياكل الممكنات بحيث لا يخول عن شيء منها»[٦]. فالله-تعالى- في نظر ابن سينا «واحد من جميع الوجوه، وأنه لا كثرة هناك أصلاً»[٧]. ولا يصل أحد إلى معرفة هذا الأمر- أي وحدة الوجود- إلا بأن يروض نفسه

---

(١) السياسة المدنية، للفارابي، تحقيق النجار: ص ٣٤.

(٢) التعليقات للفارابي: ص ٣٨٦-٣٨٧.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٨٧.

(٤) المصدر السابق: ص ٣٧١.

(٥) أبو علي، الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا، البلخي ثم البخاري. ولد سنة (٣٧٠هـ) كان أبوه وأخوه من دعاة الإسماعيلية كما صرح ابن سينا، برع في الفلسفة وفي الطب، وكان طبيباً ووزيراً لعدة أمراء في تلك البلاد.كانت وفاته في أصبهان سنة (٤٢٨هـ). فلسفة ابن سينا لم تخرج عن فلسفة أرسطو، إلا أنه كان أكثر تحرراً من الفارابي في نقد أرسطو، كما أنه مال في آخر عمره إلى الفلسفة الإشراقية التي تنزع إلى التصوف. وسعى للتوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية. ينظر نزهة الأرواح: ٢/ ١٠٤، وعيون الأنباء: ٣/ ٣.

(٦) تفسير آية النور لابن سينا (ضمن التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، حسن عاصي): ص ٨٦.

(٧) تفسير سورة الإخلاص، لابن سينا (ضمن التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا): ص ١١٠.

رياضات ؛ فيصل إلى درجة «يكاد يرى الحق في كل شيء»[(١)].

ويقول ابن سينا في موضع آخر بما يفيد إيمانه بوحدة وجود عقلية: «اعلم أن أول ما كان في العالم هو النقطة، إذ بساطة النقطة في عالم العنصر والمولدات ببساطة العقل الأول، وكانت في عالم العقل والنفس وحدة عنصرية، لا كثرة فيها البتة، على الرغم من أنها في ذاتها، بالنسبة لعالم العقل قد صارت متكثرة وذات "أربعة" معان كما قلنا، ولكنه تكثر عقلي، لا عنصري، فالطبيعة التي كانت مقترنة "به" قد حركته نحو الاعتدال، فحصل بُعْدٌ وظهر الطول وأطلقوا على ذلك خطاً، ثم حرك ذلك الخط فحصل بعد آخر، وظهر العرض، واجتمع الطول والعرض فأطلقوا على ذلك سطحًا، ثم حرك هذا السطح فحصل بعد آخر وظهر العمق، واجتمع الطول والعرض والعمق في مكان واحد فأطلقوا على ذلك جسماً، فلما ظهر الحس في الوجود حصل مراد النفس من ايجاد مفعول تظهر به»[(٢)].

ويقول ابن باجه[(٣)] : «الأول واحد بالحقيقة عنه فاضت جميع

---

(١) الإشارات، لابن سينا: ٤/ ٨٧. وينظر الرسالة العرشية لابن سينا، تحقيق د.إبراهيم هلال: ص ٣٥.

(٢) رسالة في حقيقة وكيفية سلسلة الموجودات وتسلسل الأسباب والمسببات لابن سينا، نشر عبداللطيف السعداني ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية: ص ٢٣٩.

(٣) أبو بكر محمد بن يحيى بن باجه (وباجه تعني: الفضة) ويعرف أيضاً بابن الصائغ. ولد في سرقسطة أواخر القرن الخامس الهجري، شغل مدى عشرين عاماً منصب وزير لدى أبي بكر بن إبراهيم، عامل المرابطين على غرناطة فسرقسطة. استقر به المطاف آخر عمره في فاس وتوفي بها مسموماً سنة (٥٣٣هـ). فلسفته تعتبر نواة لفلسفة ابن طفيل والفلاسفة من بعده، وتقوم في جملتها على أساس أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى شريعة عقلية تغنيه عن غيرها من الشرائع. ينظر قلائد العقيان، للفتح بن خاقان: ٤/ ٩٣١، ووفيات الأعيان: ٤/ ٩.

الموجودات»[(١)].

ويصرح ابن طفيل[(٢)] في حي بن يقظان بوحدة الوجود، فيقول: «هو العارف والمعروف والمعرفة»[(٣)]. ونلمس عند ابن مسكوية[(٤)] نزعة القول بوحدة وجود مادية[(٥)]. وعند البطليوسي[(٦)] كذلك نجد هذه النزعة[(٧)].

ويصرح ابن رشد[(٨)] بوحدة الوجود فيقول: «إن الباري سبحانه

---

(١) رسائل فلسفية لابن باجة: نصوص فلسفية غير منشورة، تحقيق جمال الدين العلوي: ص ١٨٥.

(٢) أبو بكر محمد بن عبدالملك بن محمد بن طفيل، ولد في قادش في الأندلس نحو سنة (٤٩٤هـ)، أخذ عن ابن باجه، اشتهر بقصة حي بن يقظان، والتي سعى فيها للتوفيق بين الدين والفلسفة بأسلوب قصصي رمزي، وقد ترجمت هذه القصة إلى اللاتينية والعبرية في وقت مبكر. كانت وفاته في مراكش سنة (٥٨٠هـ).ينظر: المعجب في تلخيص أخبار المغرب: ص ٣١١، وموسوعة الفلسفة: ١/ ٦٧.

(٣) ينظر حي بن يقظان، تحقيق: ألبير نصري نادر: ص ٧٢. وينظر: ص ٨١-٨٣.

(٤) أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه، فيلسوف معاصر للبيروني ولابن سينا. ولد في الري، اشتغل بالطب والكيمياء علاوة على الفلسفة. كانت له منزلة كبيرة في بلاد بني بويه. كتب بالعربية وبالفارسية، توفي سنة (٤٢١هـ) في أصفهان. ينظر: أخبار الحكماء: ص ٢١٧. ومعجم الفلاسفة: ص ٣٤.

(٥) ينظر الفوز الأصغر، لابن مسكوية: ص ١١١-١١٢.

(٦) عبدالله بن محمد بن السيد البطليوسي، فيلسوف ونحوي أندلسي. ولد في بطليموس بالأندلس سنة (٤٤٤هـ) تنقل من مدينة إلى أخرى، ومكث في سرقسطة التقى فيها بابن باجه. ترك سرقسطة بعد أن استولى عليها النصارى، وانتقل إلى طليطلة، ومات سنة (٥٢١هـ) ينظر قلائد العقيان: ٣/ ٧٠٨، ووفيات الأعيان: ٣/ ٩٦.

(٧) ينظر كتاب الحدائق للبطليوسي: ص ٨٤-٩٢، وينظر ما قبلها.

(٨) أبو الوليد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ولد في قرطبة سنة (٥٢٠هـ) قبل وفاة جده بأشهر. عرفت أسرته بالقضاء إذ تولى جده وأبوه قضاء قرطبة، فيما =

وتعالى هو الموجودات كلها، وهو المنعم بها والفاعل لها، ولذلك قال رؤرساء الصوفية: لا هو إلا هو، ولكن هذا كله من علم الراسخين في العلم، ولا يجب أن يكتب هذا وأن يكلف الناس اعتقاد هذا»[(١)]. والعقل الأول هو علة الموجودات ولا ينفك عنها، فـ «ذات الله - عند الفلاسفة - هي جميع العقول، بل جميع الموجودات»[(٢)].

وذكر ابن تيمية أن أرسطو وابن سينا يصفون الله تعالى بـ «الوجود المطلق، أو المقيد بالقيود السلبية، ونحو ذلك، وهو حقيقة كلام القائلين بوحدة الوجود»[(٣)]، ويضع ابن تيمية الفارابي وابن سينا ضمن القائلين بوحدة الوجود[(٤)].

وتظهر وحدة الوجود في الفلسفة الإشراقية[(٥)] على أساس أن

= تولى هو قضاء أشبيلية. قدمه ابن طفيل للخليفة الموحد أبي يعقوب يوسف، فطلب منه الأخير كشف الغوامض في مؤلفات أرسطو، فكانت هذه بدايته مع أرسطو من شرح وتلخيص حتى سمي بالشارح الأكبر، وهو من أكثر فلاسفة الإسلام شهرة في الغرب، وسُمّي الفلاسفة الغربيين الذين تأثروا به: بالرشديين. سُجن بسبب الفلسفة آخر حياته سنة (٥٩٢هـ) ثم أخرج، مات بعدها في مراكش سنة (٥٩٥هـ). لا تزال شروحاته محفوظة باللاتينية والعبرية فيما فقدت أغلب أصولها العربية. وله كتاب "بداية المجتهد" في الفقه المقارن. ينظر: عيون الأنباء: ٣/ ١٢٢، والمعجب في تلخيص أخبار المغرب: ص ٣١٤.

(١) تهافت التهافت، لابن رشد، تحقيق الجابري: ص ٤٥٧.

(٢) تهافت التهافت: ص ٢٦٤.

(٣) درء التعارض: ٥/ ١٧٨.

(٤) درء التعارض: ٥/ ٣٥٩.

(٥) الإشراق: هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها (ينظر شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الشيرازي: ص١٢) والإشراقية: هي الاسم المشترك لعدد من التيارات الفلسفية والدينية والصوفية، يجمع =

«الوجود كله نور»[(١)]، و«أنه جل اسمه كل الوجود»[(٢)].

والسهروردي[(٣)] يذهب إلى أن النور هو أصل الوجود، وأن العالم كله هو إشراق نوراني متعدد الأبعاد، هو فعل إشراق يتجدد باستمرار

= بينها القول بضرب من المعرفة التي تتجاوز المعرفة العقلية بمفهومها المنطقي التقليدي، وهي عندهم "العلم الحضوري" وأكثر اتباع الإشراقية هم من الفرس من الباطنية والرافضية (ينظر الموسوعة الفلسفية، د. عبدالمنعم حفني: ص٤٧ مادة "إشراق"). ويسميها ابن سينا، وابن رشد الفلسفة المشرقية، ويقول ابن رشد في سبب هذه التسمية: "وإنما سماها (يقصد ابن سينا) فلسفة مشرقية؛ لأنها مذهب أهل الشرق، فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية" اهـ (تهافت التهافت: ص٤٢٦). وقول ابن رشد قول قوي؛ فتعظيم الإشراقيين للكواكب والأجرام العلوية أمر ظاهر لا يخفونه. انظر مثلا: حكمة الإشراق، للسهرودي: ٢/ ١٤٣-١٥٠.

(١) شواهد الربوبية، للشيرازي: ص ٣٢٥.

(٢) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، للشيرازي (مخطوط): ق ١٦ب.

(٣) يحيى بن حَبَش بن أميرك (تصغير أمير في الفارسية) السهروردي. ولد في حدود سنة (٥٥٠هـ) وانتقل من بلدة إلى أخرى، وفي آخر حياته كان يحب المقام بديار بكر. كان آية في الذكاء، بارعاً في أصول الفقه، بالإضافة إلى علوم الفلاسفة، كما عرف عنه تعاطيه السحر. وقد أفتى علماء حلب بقتله، بعد اتهامه بالانحلال والتعطيل، فقتل مخنوقاً سنة (٥٨٧هـ). وفلسفة السهروردي خليط من التصوف، وفلسفة أفلاطون، وعقائد كهنة المجوس، تعرف بالفلسفة الإشراقية، وتقوم على اعتبار أن النور هو مصدر الإشراق (الفيض والخلق)، فالنور الأول، أو الأعلى أو نور الأنوار تفيض منه أنوار طولية نزولاً يقل نورها كلما ابتعدت عن نور الأنوار حتى تصل إلى ما يسميه بالنور الأسبهفذ منه يتكون عالم الأجسام. كما تفيض من الأنوار الطولية أنوار عرضية هي سبب وجود الكواكب. وتتضمن فلسفته القول بأصلين هما: النور والظلمة والنور هو الغالب، وهو خالق الظلمة، كما قال المجوس. ينظر حكمة الإشراق: ٢/ ١٠٦-١٨٦، ونزهة الأرواح: ٢/ ١١٩، وعيون الأنباء: ٣/ ٢٧٣.

في تدفق وحركية.. فالوجود نور يتنزل مراتب، يتنزل من مرتبة نور الأنوار- أي الله - باتجاه مرتبة الظلمة - أي العالم المادي - الذي يعتبره السهروردي وهماً وخيالاً وظلمة مؤقتة؛ بل هو موت الأشعة، هو عدم النور وليس ضده[١].

أما الشيرازي الفيلسوف الصوفي الإشراقي فيقول: «الوجود حقيقة واحدة يتكثر بتكثر الماهيات؛ لا بأن يكون للماهيات تأثير في الوجود؛ بل باعتبار اتحاد الماهية بالوجود»[٢].

ويقول أيضاً: «ومما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة، ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها؛ لا ينافي ما نحن بصدده من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقة»[٣].

ومحصل الكلام عند الشيرازي أن «جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهية المتعالية عقلاً كان أو نُفساً، أو صورة نوعية من مراتب أضواء النور الحقيقي، وتجليات الوجود القيومي الإلهي، وحيث سطع نور الحق؛ أظلمّ وانهدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من أن للماهيات الممكنة في ذاتها وجوداً، بل وإنما يظهر أحكامها ولوازمها من مراتب الموجودات التي هي أضواء وأظلال للوجود الحقيقي والنور الأحدي»[٤].

---

(١) ينظر رسالة أصوات أجنحة جبريل، للسهروردي: ص ٢٣٢-٢٣٤، والموسوعة الفلسفية العربية، إشراف معن زيادة: ٢/ ١٥٣٥.
(٢) أسرار الآيات، لصدر الدين الشيرازي (مخطوط): ق ٣٢ ب.
(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، للشيرازي: ١/ ٧١.
(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٢/ ٢٩١. وينظر نفس المصدر: =

ومحمد إقبال[(١)] يميل إلى القول بوحدة وجود روحية، ففي تفسيره لآية النور، وهي قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النُّور: ٣٥] الآية، يقول: «إني أعتقد أن وصف الله بالنور كما جاء على لسان اليهودية والمسيحية والإسلام ينبغي أن يفسر الآن على وجه آخر: فتعاليم الطبيعيات الحديثة تقرر أن سرعة انتشار الضوء لا يمكن أن يفوقها شيء، وأنها واحدة بالنسبة للذين يشاهدونها مهما اختلفت طريقة حركتهم. وعلى هذا ففي عالم التغير يكون الضوء أقرب الأشياء إلى المطلق، وإطلاق النور يؤخذ على أنه إشارة إلى أن الذات الإلهية مطلقة، لا على أن يوحى بحلولها في كل شيء»[(٢)].

ثانياً - القول بوحدة الوجود في تاريخ المسلمين:

سبق الحديث عن دور الفرق الغالية في نشر بدعة الحلول. والحديث هنا سيكون عن طائفتين كان لهما الأثر المباشر في تأصيل

= ١/١١٨-١١٩، ٤٣٣، ٤١١-٤١٣. ٢/ ٣٠٠، ٣٣٥، ٣٣٩، ٤/ ٨٨-٨٩. ٥/ ٢٠٦-٢٠٧. ٦/ ٢٧١-٢٧٢. ٩/ ٣٤٨-٣٥٥، ٣٧٠-٣٧١. كما ينظر للمؤلف شواهد الربوبية: ص ٣٠٨، ورسالة الوجود: ص ٤٥٤-٤٥٦ (ضمن مجموعة رسائل فلسفي للشيرازي).

(١) محمد إقبال أديب وفيلسوف ومتصوف من أصل هندي. ولد سنة (١٨٧٨م) في سياكوف بالبنجاب، وتوفي في لاهور سنة (١٩٣٨م). يدعو في فلسفته إلى قراءة جديدة للقرآن والسنة، وفق مقتضيات العصر، توجد لديه نزعة صوفية وجودية استفادها من متصوفة إيران، ومن كتابات جلال الدين الرومي بخاصة. كان ممن دعا إلى دولة مستقلة للمسلمين في شبه القارة الهندية، ومات قبل أن يرى ذلك واقعاً. ترجم له مؤلفات إلى العربية أغلبها دواوين شعرية. ينظر العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، د.أحمد معوض، ومعجم الفلاسفة: ص ٧٩.

(٢) تجديد التفكير الديني في الإسلام، محمد إقبال: ص ٧٧.

القول بوحدة الوجود بين المسلمين. وهاتان الطائفتان هما : أهل الكلام، ومبتدعة الزهاد.

أ- علم الكلام من أسباب القول بوحدة الوجود :

فكرة وحدة الوجود ترجع في بعض أصولها إلى تفكير كلامي بحت، فحينما ظهرت طوائف البدع وفرق الضلال في تاريخ المسلمين كان حجة كل فرقة هو تنزيه الله عما تصفه الفرق الأخرى به. واتخذ طابع التنزيه في النهاية التعطيل البحت؛ سواء نفي وجود الله مطلقاً ووصفه بالعدم من خلال وصفه تعالى بالسلب الذي يستوجب العدم، كقولهم: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباين ولا محايث، ولا متصل به ولا منفصل عنه، إلى غير ذلك من السلوب، أو القول بأن الله موجود في كل مكان عند المثبتين من أهل التعطيل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : «مذهب الاتحادية مركب من ثلاثة مواد: سلب الجهمية وتعطيلهم، ومجملات الصوفية، ومن الزندقة الفلسفية التي هي أصل التجهم»[١].

ويقول الدكتور أبو العلا عفيفي: «بدأ المسلمون يبحثون في عقيدة التوحيد، فوقعوا من حيث لا يعلمون في القول بوحدة الوجود: بدأوا ببحث معنى الوحدانية فقالوا بنفي الشريك والضد والند والشبيه والمثيل، وفسروا الله الواحد الواجب الوجود بمعنى أنه ينفرد بالوجود الحقيقي وأن كل ما عداه عدم محض؛ لأن كل ما عداه ممكن الوجود؛ أي وجوده من غيره لا من ذاته. ثم فسروا "واجب الوجود"

(١) مجموع الفتاوى: ٢/ ١٧٥، باختصار.

بأنه الفاعل الحقيقي والقادر الحقيقي والمريد الحقيقي. سئل الجنيد عن التوحيد فقال: «هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل وحده لا شريك له». ثم توسعوا في معنى التوحيد فلم يقفوا عند نفي الشريك لله، بل نفوا وجود كل ما سوى الله، وأنكروا الكثرة وعدوها من فعل الخيال والوهم، كما ذهب إليه ابن عربي. وهكذا انتهى بهم الأمر إلى أن يقولوا بدلاً من "لا إله إلا الله" "لا موجود على الحقيقة إلا الله" أو ما شاكل ذلك من العبارات الصريحة الدلالة على وحدة الوجود. وسموا عقيدة التوحيد الأصلية عقيدة العوام، ووحدة الوجود توحيد الخواص»[1].

وقول الدكتور عفيفي له جانب من الصحة في حق بعض المبتدعة أما على سبيل العموم فهو باطل لأنه نسب قول غلاة الصوفية للمسلمين قاطبة.

واتضح تأثير علم الكلام على المتصوفة في مسائل عدة، أهمها ثلاث، وهي:

١- مسألة تعطيل صفات الله تعالى.

٢- قول المعتزلة بأن المعدوم شيء ثابت في العدم.

٣- تقسيم المعتزلة والأشاعرة الوجود إلى جواهر وأعراض.

المسألة الأولى - تعطيل صفات الله وأسمائه:

أشهر من قال بالتعطيل في تاريخ المسلمين هو الجهم بن

---

(١) التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي: ص ٧٧-٧٨.

صفوان[١] بحيث أصبح كل من عطل ينسب إليه، فيقال: جهمي.

يقول الجهم: «لا أقول إن الله شيء، ولا إنه لا شيء»[٢]. وناظر جهم السُمنية[٣]، فقالوا له: «صف لنا ربك الذي تعبده" فدخل البيت لا يخرج منه، ثم خرج إليهم بعد أيام، فقال: "هو هذا الهواء مع كل شيء، وفي كل شيء، ولا يخلو منه شيء»[٤]. فكأن جهماً وافق السمنية في أن الله وجود مطلق بزعمهم الوثني، فقد نقل البيروني عن كتاب مقدس عندهم يسمى "باتنجل" قولهم فيه: «له العلو التام في القدر لا المكان فإنه يحل عن التمكن»[٥].

ويذكر الملطي بدع الجهمية، فيقول: «ومنهم الجهمية وهم ثماني فرق: منهم صنف من المعطلة يقولون: إن الله لا شيء، وما من شيء، ولا في شيء، ولا يقع عليه صفة شيء، ولا توهم شيء، ولا يعرفون

(١) الجهم بن صفوان، أبو مُحرز الراسبي، السمرقندي، الكاتب المتكلم، أسُّ الضلالة، ورأس الجهمية. كان صاحب ذكاء، وجدال. كان يكتب للأمير حارث بن سُريج التميمي، خرج معه على بني أمية فقتل سنة (١٢٨هـ) على يد مسلم بن أحوز المازني. ينظر: الملل والنحل: ١/ ٨٦. ميزان الاعتدال: ١/ ٤٢٦.

(٢) الملل والنحل، للبغدادي: ص ١٤٥.

(٣) السُمنيَّةُ: قوم من أهل الهند دهريون يقولون بالتناسخ وبقدم العالم وينكرون البعث والمعاد. ينظر الفرق بين الفرق: ص٢٥٣، والبدء والتاريخ، للمقدسي: ١/ ١٤٤، ٤/ ٩-٢٤.

(٤) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات: ٢/ ٣٣٧، رقم (٩٠٤)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: ٣/ ٤٢٣، رقم (٦٣٥) والذهبي في العلو للعلي الغفار: ٢/ ١٠١٧، رقم (٣٨٠). وهذا الخبر إسناده صحيح ورجاله ثقات، كما ذكر محقق كتاب الأسماء والصفات.

(٥) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: ص٢٠.

الله فيما زعموا إلا بالتخمين، فوقَّعوا عليه اسم الألوهية، ولا يصفونه بصفة يقع عليه الألوهية»(١).

يقول ابن خزيمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن الجهمية: «أفليس العليّ- يا ذوي الحجا- ما يكون عليًّا، لا كما تزعم المعطلة الجهمية: أنه أعلى وأسفل، ووسط، ومع كل شيء، وفي كل موضع من أرض وسماء، وفي أجواف جميع الحيوان»(٢).

والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩]، وعن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «ليسألنكم الناس عن كل شيء؛ حتى يقولوا: الله خلق كل شيء، فمن خلقه؟»(٣).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والجهمية نفاة الصفات تارة يقولون بما يستلزم الحلول والاتحاد، أو يصرحون بذلك، وتارة بما يستلزم الجحود والتعطيل، فنفاتهم لا يعبدون شيئاً، ومثبتتهم يعبدون كل شيء»(٤).

ويقول أيضاً: «فلما كان منتهى الفلاسفة الصابئية وأعلى علمهم: هو الوجود المطلق وكان أصل التجهم وتعطيل صفات الرب إنما هو مأخوذ عن الصابئة وكان هؤلاء الاتحادية في الأصل جهمية وأنه بما

---

(١) التنبيه والرد، للملطي: ص ١١٠.

(٢) التوحيد: ١/ ٢٥٧.

(٣) رواه مسلم: كتاب الإيمان (٦٠) باب بيان الوسوسة في الإيمان، رقم (١٣٥) ١/ ١٢٠-١٢١.

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ٦/ ٣٨-٣٩. وينظر الصفدية: ص٢٦٣، نشر مكتبة أضواء السلف.

فيهم من النصرانية - المشاركة للصابئة صار بينهم وبين الصابئة نسب - صار معبودهم وإلههم هو الوجود المطلق وزعموا أن ذلك هو الله مضاهاة لما عليه خلق من قدماء الفلاسفة من تعطيل الصانع وإثبات الوجود المطلق»[١].

ويقول الذهبي عن جهم: «كان ينكر الصفات، وينزه الباري عنها بزعمه، ويقول بخلق القرآن، ويقول إن الله في الأمكنة كلها»[٢].. «ويزعم إن الله ليس على العرش بل في كل مكان..»[٣].

ولقد أدى تعطيل صفتي العلو والاستواء في حق الله تعالى، إلى القول بوحدة الوجود؛ وإن لم يلتزم بذلك قائله.

يقول الأشعري: «القول في المكان: اختلفت المعتزلة في ذلك؛ فقال قائلون: إن الله بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان. وقال قائلون: البارىء لا في مكان بل هو على ما لم يزل عليه. وقال قائلون: البارىء في كل مكان بمعنى أنه حافظ للأماكن، وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان»[٤].

ويذكر الأشعري عن المعتزلة وصفهم الله بالسلوب، ومن ذلك

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢/ ٩١-٩٢.

(٢) سير أعلام النبلاء: ٦/ ٢٦-٢٧.

(٣) تاريخ الإسلام، حوادث سنة (١٢١-١٤٠هـ): ص٦٦.

(٤) مقالات الإسلاميين: ١/ ٢١٢. وينظر الكتاب نفسه ص١٥٧. ويرى معمر أن الله لم يخلق غير مادة عامة؛ فليست صورُ جميع الموجودات غيرَ مظاهرَ لهذه المادة الأصلية التي تَصْدُر عنها بالتعاقب، وفق قوة ملازمة لها. ينظر مجالي الإسلام، حيدر بامَّات"ج. ريفوار" : ص٢٠١. وهذا القول إن ثبت عن معمر فهو نواة للقول بالوحدة المطلقة التي قال بها التلمساني وابن سعبين لاحقاً.

قولهم إن: «الحق تعالى "ليس كمثله شيء.. وليس بجسم ولا بشبح ولاجثة ولا صورة ولا شخص.. ولا جوهر ولا عرض.. ولا بذي طول ولا عرض ولا عمق.. ولا يتحرك ولا يسكن.. وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت»[١].

المسألة الثانية- القول بأن المعدوم شيء ثابت في العدم:

ومما له أثر كبير في الفكر الصوفي الوجودي قولهم: بأن المعدوم شيء ثابت في العدم. وهذا من أهم الأسس التي قامت عليها مدرسة ابن عربي في قولها بوحدة الوجود، وهي المدرسة التي لا يزال أتباعها إلى يومنا هذا، وامتد أثرها؛ فشمل أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي. وابن عربي بدوره، وتلامذته من بعده؛ أخذوا القول بأن المعدوم شيء من المعتزلة الذين قالوا إن المعدوم شيء ثابت في العدم مما جعل بعض من صنف في الفرق ينسب إلى المعتزلة القول بقدم العالم. وسيأتي الحديث عن هذه المسألة لاحقاً.

المسألة الثالثة - تقسيم الوجود إلى جواهر وأعراض:

يرجع ابن عربي إلى مذهب المعتزلة والأشاعرة القائم على تقسيم الوجود إلى جواهر وأعراض[٢] في قوله بتجدد الخلق وزوال الأعراض

(١) الأشعري مقالات الإسلاميين: ص ١٥٥.

(٢) الجوهر: ماله حيز عند الوجود، أو هو كل جرم أو جسم، وهو ما تقوم به الصفات (الأعراض)، ولا يقبل القسمة. ينظر: الشامل في أصول الدين: ١/ ٤٩. والفتوحات المكية: ٤/ ٢٩٤، وجواهر المعاني: ٢/ ١٥. والأعراض هي الصفات القائمة بالجوهر، وتشمل كافة مواصفاته المكانية والزمانية، وكل تعيناته الكمية والكيفية، من الحركة والسكون، وسائر الأعراض. ففي عداد الأعراض =

فيتحدث عن دوام الإيجاد أي دوام التجلي مع دوام الانفعال للممكنات فيستمر التكوين متجدداً. ويستند هذا المذهب إلى نظرية الجوهر الفرد التي شاعت بين المعتزلة والأشاعرة والتي تقول: بأن الكون واحد في جوهره؛ لأن الجواهر الفردة، التي يتألف منها، متماثلة فيما بينها؛ أما الكثرة فتعود إلى الأعراض المختلفة التي لهذا الجوهر الواحد. وهذا الجوهر الواحد الذي خلص إليه الأشاعرة، يطابق الوجوديون بينه وبين "الوجود"، ويعلنون الأشياء كلها "صورًا" لهذا الوجود.

وعند ابن عربي تحديداً: «الذات الإلهية أو العين الواحدة التي هي أصل كل شيء تقابل الجوهر عند الأشاعرة، والمجالي المختلفة التي تظهر فيها هذه الذات تقابل الأعراض والأحوال عندهم، واختلاف الأعراض على الجوهر الواحد وعدم استقرارها عند الأشاعرة، يقابل ما يسميه ابن عربي "بالخلق الجديد" وهو ظهور الذات الإلهية في صور الموجودات المختلفة في كل لحظة في ثوب جديد. والفرق بين مذهبه ومذهبهم ينحصر في أن ما يسميه الأشاعرة جوهراً يسميه ابن عربي ذاتاً إلهية وحقيقة مطلقة وحقاً باطناً، وما يسمونه أعراضاً وأحوالاً يسميه هو الخلق، والعالم الظاهري وعالم الحس وغير

= تندرج الكيفيات الحسية: كاللون والطعم والرائحة، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والأبعاد (الطول والعرض والعمق)، والأشكال، والأكوان، وهي: الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون، والأفعال البشرية، ونحو ذلك. ويتميز العرض بسمتين أساسيتين: الأولى: احتياجه إلى محل (جوهر) يحل فيه فلا يكون محلاً لعرض آخر. الثانية: إن العرض ليس له صفة داخلية (ذاتية) للجسم، وإنما هو شيء عارض له يأتي ليحل فيه. ينظر: أصول الدين، للبغدادي: ص ٣٣، والفلسفة العربية الإسلامية، د. ارثور سعدييف، د. توفيق سلوم: ص٦٨.

ذلك»[١].

وأول من قال بالجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، في تاريخ المسلمين[٢]؛ هو أبو الهذيل العلاف المعتزلي[٣]. فالعالم في نظره يتكون من عدد من الذرات أو الجواهر الفردة، أو الأجزاء التي لا تتجزأ، وهذه الجواهر أوهذه الأجزاء البسيطة لا تركيب فيها: «الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض له ولا عمق له ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وأنه يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره»[٤]. وجميع الموجودات في هذا الوجود هي من هذه الذرات وتنتهي إليها «إن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ»[٥]. ونتيجة لحركة هذه الجواهر وتجمعها يوجد الكون.

والسؤال هنا: ما دور الله في هذه الحالة؟ يجيب أبو هذيل العلاف: «إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية، مادة "ابن عربي" تعليق د.أبوالعلا عفيفي: ٣٤٦/١٠. وينظر: أضواء على التصوف، د. طلعت غنام: ص٢٤٨.

(٢) أول من قال به في تاريخ البشرية هو الفيلسوف اليوناني ديمقريطس. ينظر كتاب "ديموقريطس" من تأليف علي سامي النشار، وآخرين.

(٣) محمد بن الهذيل بن عبيد الله البصري من موالي قبيلة عبدقيس. من مشائخ المعتزلة، ولد في البصرة سنة (١٣٥هـ) أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء، وحضر مجالس المأمون، تتلمذ عليه النظام وغيره. انفرد عن أصحابه المعتزلة بمسائل منها: قوله بفناء النار، وأن صفات الله هي الله، وغيرها. توفي سنة (٢٢٧هـ) وقيل سنة (٢٣٥هـ) ينظر فرق وطبقات المعتزلة للقاضي عبدالجبار: ص١٢١، وسير أعلام النبلاء: ٥٤٢/١٠.

(٤) مقالات الإسلاميين: ص ٣١٤.

(٥) المصدر السابق: ص ٣١٥.

الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ»(١) فقط! فالعلاف يبطل الخلق من عدم. والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩﴾ [القَمَر: ٤٩]، وقال تعالى: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ۝٢٨﴾ [الجنّ: ٢٨].

ولكي لا يظهر المعتزلة وكأنهم يقولون بقدم العالم، ذهبوا إلى أن الله خلق أولاً أجزاءً لا تتجزأ منفردة ثم ألف الأشياء منها(٢).

ولفظ الجوهر، والجوهر الفرد، والعرض من الألفاظ المبتدعة التي لم ترد في ا لقرآن ولا السنة، ولم يأت على ذكرها الصحابة والتابعون لهم بإحسان، ولم يخوضوا فيه، وهي ألفاظ مجملة تحتاج إلى تفصيل المراد بها قبل الحكم عليها بنفي، أو إثبات. وأكثر العقلاء من طوائف المسلمين، وغيرهم ينكرون الجوهر الفرد: فالفقهاء قاطبة تنكره، وكذلك أهل الحديث والتصوف(٣).

كذلك الحديث عن أن الجوهر يتجزأ حتى يصل في النهاية إلى

---

(١) المصدر السابق: ص٣١٤. ذكر ابن حزم في الفصل (٥/ ٥٨) أن أبا الهذيل يقول إن الله لا يقدر على خلق ذرة فما فوقها، ولا على إحياء بعوضة ميتة، ولا على تحريك ورقة فما فوقها، ولا على أن يفعل شيئاً أصلا!. وذكر عنه أيضاً (٥/ ٦٠) قوله بأن في العالم أشياء موجودة لا نهاية لها ولا يحصيها البارىء تعالى. كما نقل (٥/ ٦٠) عن الجاحظ تلميذ النظام، وأحد شيوخ المعتزلة قوله: إن الله تعالى لا يقدر على إفناء الأجسام البتة إلا أن يرققها، ويفرق أجزاءها فقط، وأما إعدامها فلا يقدر على ذلك أصلا.

(٢) الفصل لابن حزم (وبهامشه الملل والنحل): ٥/ ٥٩، ٦٢. وينظر: مقالات الإسلاميين: ٣٠٨-٣١٢.

(٣) ينظر درء التعارض (٣/ ٤٤٢-٤٤٤، ٤/ ١٥٠، ١٦٤، ١٨٤، ٨/ ٣٢٠-٣٢٤). ومجموع الفتاوى (٦/ ٩٠). ومنهاج السنة (١/ ٣٠٥). وبيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٨٣).

جزء لا يتجزأ يحتاج إلى تفصيل؛ حيث إنه من المعلوم أن استحالة بعض الأجسام إلى بعض؛ أمر مشاهد؛ كاستحالة العذرة رمادًا، وتحلل الجسد بعد الموت وهكذا. لكن القائلين بالجوهر الفرد لا تستحيل الذوات عندهم، بل تلك الجواهر التي كانت في الأول هي بعينها في الثاني، وإنما اختلف التركيب.

كذلك فإن القائلين بالجوهر الفرد لا يقولون أن الله تعالى يبدع شيئاً من الجواهر والأجسام القائمة بأنفسها، ولا يحدث شيئاً منها، وأن جميع ما يخلقه من الحيوان والنبات والمعدن والثمار والمطر والسحاب إنما هو جمع الجواهر وتفريقها، وتغير صفاتها من حال إلى حال[(١)].

وهذا القول مخالف للشرع والعقل معاً، فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزُّمَر: ٦٢]؛ كما أن اختلاف المخلوقات فيما بينها أمر مشاهد لا يمكن إرجاع ذلك إلى نوع من الاختلاف في عملية التركيب والربط بين الجواهر المفردة؛ بل إن لذلك كله خلقاً مستقلاً قائماً بذاته.

ونظرية الجوهر الفرد، والجزء الذي لا يتجزأ انهارت «حينما فجرت الذرة، وكان هذا انهياراً لعلم الكلام القائم على هذه النظرية، ولو كان علم الكلام هو الحامل للواء الإسلام حينما فجرت الذرة؛ لكان ذلك سلاحاً بيد أعداء الإسلام؛ لتأكيد بطلانه نتيجة هذا الفساد لأساسه»[(٢)].

هذا المذهب لا يزال من صميم مذاهب المتكلمة خصوصاً

---

(١) ينظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ١٧/ ٣٢١-٣٢٤.

(٢) مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر، د. عبدالرحمن بن زيد الزنيدي: ص ١٦٧.

الأشاعرة الذين يرون أن المخلوقات تنقسم إلى جواهر مفردة؛ سواء كانت أجساماً أم أعراضا أم مكانا أم زمانا. وكل حادث يقع في الزمان فهو ينقسم إلى أجزاء منفصل بعضها عن بعض تمام الانفصال، ولا تربط بينهما إلا إرادة الله، والأعراض عندهم لا تبقى زمانين[(١)]. وتختلف الأعراض على الجوهر الواحد في كل لحظة؛ ولذا كانت الموجودات في مذهبهم في تغير مستمر، مع بقاء جوهرها ثابتاً لا يتغير، أما الأجسام فهي تبقى بأن تخلق في كل وقت[(٢)]. إلا أنهم يصرحون هنا بأن لهذه الجواهر والأعراض محدثاً هو الله الذي يخلق هذه الأجزاء ثم تفنى، فيعيد خلقها، ووجودها يستند في كل الأحوال والأزمنة على التدخل الإلهي. وهذا هو الخلق الجديد أو الخلق المستمر.

أما عند ابن عربي فالخلق تجلٍّ إلهي دائم، وفيض مستمر على الأعيان الثابتة أو ما يمكن تسميته بالجواهر أو الذرات الروحية في العدم في كل آن فيتكون ما لا يحصى عدده من الصور. وهذا الظهور مع كثرته ودوامه لا يتكرر أبداً؛ لأن نسبة الذات الإلهية إلى كل صورة من صور الوجود غير نسبتها إلى الصور الأخرى[(٣)].

---

(١) القول بأن الأعراض لا تبقى زمانين هو كمن يقول إن بياض الثلج، وسواد القار، وخضرة البقل؛ ليس شيء منها الذي كان آنفا، بل يفنى في كل حين، ويستعيض ألف ألف بياض وأكثر، وألف ألف خضرة وأكثر، وهذه دعوى -على قول ابن حزم- عارية من الدليل، وتخالف العقل. ينظر الفصل: ٥/ ٢٣٧.

(٢) مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، دكتور: س. بينيس: ص٢.

(٣) وهذا قريب من قول هشام بن عمرو الفوطي الذي كان يقول: "إذا خلق الله تعالى شيئاً فإنه لا يقدر على أن يخلق مثل ذلك الشيء أبداً؛ لكن يقدر أن يخلق غيره" الفصل لابن حزم: ص / ٦٢.

فالمخلوقات عند ابن عربي هي التجليات الإلهية التي لم تزل ولا تزال «يجد خلقها لهم في كل يوم زمان فرد؛ فلا يتمكن للعالم استقرار على حال واحدة، وشأن واحد؛ لأنها أعراض، والأعراض لاتبقى زمانين مطلقاً، فلا وجود لها إلا زمان وجودها خاصة، ثم يعقبها في الزمان الذي يلي زمان وجودها، الأمثال والأضداد»(١)، فبالتالي «لا يزال الله خالقاً على الدوام»(٢).

يقول ابن عربي: «وأما سر المنزل والمنازل فهو ظهور الحق بالتجلي في صور كل ما سواه، فلولا تجليه لكل شيء ما ظهرت شيئية ذلك الشيء .. فبظهوره وتجليه يكون العالم باقياً، وعلى هذه الطريقة أصحابنا، وهي طريقة النبوة، والمتكلمون من الأشاعرة أيضاً عليها، وهم القائلون بانعدام الأعراض لأنفسها، وبهذا يصح افتقار العالم إلى الله في بقائه في كل نفس، ولا يزال الله خلاقاً على الدوام»(٣).

ويقول ابن عربي: «ما ظهرت أعيان الموجودات إلا بالحال التي كانت عليها في حال العدم، فما استفادت إلا الوجود من حيث أعيانها، ومن حيث ما به بقاؤها، فكل ما هي عليه الأعيان القائمة بأنفسها ذاتي لها، وإن تغيرت عليها الأعراض بالأمثال والأضداد»(٤).

والخلق الذي يقصده ابن عربي ليس الخلق الصادر عن الله بمشيئته واختياره؛ بل هو أقرب ما يكون كإله الفلاسفة ما يصدر عنه هو

(١) الفتوحات المكية: ٤/ ٢٦٧. وينظر الفتوحات: ٢/ ٣٧٩.
(٢) المصدر السابق: ٣/ ٢٥٧.
(٣) المصدر السابق: ١/ ٢٤٧.
(٤) المصدر السابق: ٣/ ٢٥٧.

بالضرورة.

فالله عند ابن عربي يتجلى على الصور في عالم الإمكان أو العدم كما تفيض أشعة الشمس من الشمس ؛ فيكسي الأعيان الثابتة حلة الوجود.

والله سبحانه وتعالى متصف بصفة الخلق المشتقة من اسمه الخالق، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤]، كما أن صفة الخلق من الصفات الاختيارية في حق الله تعالى؛ فمتى شاء خلق، ومتى شاء لم يخلق، قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القَصَص: ٦٨]، كما أن خلقه تبارك وتعالى شامل للعباد وأعمالهم، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصَّافات: ٩٦].

ب) مبتدعة الزهاد ودورهم في القول بوحدة الوجود:

سبقت الإشارة إلى دور الفرق الباطنية في ظهور القول بالحلول عند الصوفية. وهنا أذكر سبباً رئيساً في ظهور القول بوحدة الوجود بين الصوفية، وهو الزهد الذي جَرَّ إلى البدعة.

لقد كان لمن انتسب إلى الزهد دور في انتشار القول بوحدة الوجود. فقد صدرت منهم عبارات، لا تحتمل معنى مغايراً لمعنى وحدة الوجود؛ مما يدل على أن القول بوحدة الوجود كان متفشياً بينهم.

ومن أشهر من صدرت منهم عبارات لها دلالة وجودية : أبو يزيد البسطامي، وأبو بكر الشبلي، وأسوق هنا أمثلة لجمل وردت عنهما :

من ذلك أن طارقاً طرق باب البسطامي، فقال البسطامي: «من

تطلب؟ فقال: أبا يزيد، فأجابه: ما في البيت غير الله»[١]. وسئل أبو يزيد: بم نلت ما نلت؟ فقال: «انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرت إلى نفسي فإذا أنا هو»[٢]. وقال: «حججت أول حجة فرأيت البيت؛ وحججت الثانية (فـ) رأيت صاحب البيت ولم أر البيت. وحججت ثالثاً فلم أر البيت ولا صاحب البيت»[٣].

وورد عليه جماعة وقالوا: يا أبا يزيد! وكنا نسمع كلام ذي النون وأبي سليمان وننتفع به ومنذ سمعنا كلامك تبشرنا وتركنا كلامهما. فقال: «نعم القوم! تكلموا من بحر صفاء الأحوال؛ وأنا أتكلم من بحر صفاء المنة؛ فتكلموا ممزوجاً وأتكلم صرفاً. كم بين من يقول: أنا وأنت، وبين من يقول: أنت أنت!»[٤].

وقال أبو يزيد وقل سئل عن اللوح المحفوظ فقال: «أنا اللوح المحفوظ»[٥]. وقيل لأبي يزيد: يقولون إن في اللوح كل شيء؟ قال: «أنا اللوح المحفوظ كله»[٦].

ولم يبعد الشبلي كثيراً عن ما قاله البسطامي؛ فهو ينصح رجلاً بأن يبتعد عن الاعتقاد الظاهري في التفريق بين الرب وبين العبد؛ لأن التوحيد الصحيح يكمن في رفع الأثنية بين الرب وبين العبد، قال

---

(١) الكواكب الدرية، للمناوي: ١/ ٤٤٤. وينظر: تاريخ الإسلام، للذهبي (وفيات ٢٦١-٢٨٠هـ): ص ١١٢.
(٢) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٠٠. وتحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، البيروني: ص ٦٦
(٣) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٠٢.
(٤) المصدر السابق: ص ١٠٣.
(٥) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٤٥
(٦) المصدر السابق: ص ١٤٥.

الشبلي للرجل: «أتدري لم لا يصح توحيدك؟ قال: لا. قال: لأنك تطلبه بك»[(١)]. فهو هنا يطالب هذا الرجل برفع الأثنينية لكي لا يرى إلا الله وحده؛ لأنه يعتبر الشعور بالذات حائلاً دون الشعور بالوحدة، وحجاباً كثيفاً يستر المحب عن المحبوب.

ويقول الشبلي: «أنا أقول وأنا أسمع، فهل في الدارين غيري ؟!»[(٢)].

وحكى عن الشبلي، أنه قال يوماً لأصحابه: «يا قوم ! أَمُرُّ إلى ما لا وراء فلا أرى إلا وراء ؛ وأمرُّ يميناً وشمالاً إلى ما لا وراء فلا أرى إلا وراء؛ ثم أرجع فأرى هذا كله في شَعْرَة من خِنْصَري»[(٣)].

والشبلي يبدأ فكرة اتحاده وتجربتها بأن يرى السوية في كل شيء: فاللاوراء هو الوراء، أي اللانهاية هي النهاية ؛ وكلتاهما معاً في شَعْرَة من خنصره، أي أن كل شيء مهما تناهى في الصغر هو بُضْعة من اللانهاية، حتى أصغر ذرة، ويظهر هنا نواة القول بوحدة الوجود. ويؤكد الشبلي المراد من قوله حينما يرى أن كل شيء هو الله، أي أن الله هو الكل في الكل. وهذه حالة "المحو" التي أجاب عنها الشبلي حين سأله رجل: مالي أراك قلقاً أليس هو معك وأنت معه؟ فقال الشبلي: «لو كنت أنا معه فإنني، ولكنني محو فيما هو. ويعني: ليس مني شيء،ولا بي شيء، ولا عني شيء، والكل منه وبه وله»[(٤)].

---

(١) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٨٨.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي: ص ١٦٣.

(٣) اللمع، للطوسي: ٤٨٦.

(٤) اللمع، للطوسي: ص ٤٣٢. والرسالة القشيرية: ١/ ٢٢٣.

ومما ينسب إلى عبدالقادر الجيلاني في رسالته الغوثية وهو يخاطب الله بزعمه: «ثم قال لي يا غوث الأعظم: ما أكل الإنسان شيئاً وما شرب، وما قام وما قعد، وما نطق وما صمت، وما فعل فعلاً، وما توجه لشيء، وما غاب عن شيء، إلا وأنا فيه، سَاكنُهُ ومُتَحَرِّكُهُ. ثم قال لي يا غوث الأعظم: جسمُ الإنسان ونَفْسُهُ وقلبه وروحه وسمعه وبصره ويده ورجله ولسانه، وكل ذلك ظَهَرَتْ له نَفْسٌ بنفسٍ لا هو إلا أنا ولا أنا غيره»[1].



(١) الغوثية- وتسمى المعراجية- (ضمن كتاب: الفيوضات الربانية في المآثر والأوراد القادرية) للشيخ عبدالقادر الجيلاني: ص٥. وينظر الكتاب نفسه: ص١١، ١٢.

المبحث الثاني

وحدة الأديان في ضوء وحدة الوجود

تعتبر وحدة الأديان فرع من فروع القول بوحدة الوجود، ونتيجة مباشرة لهذا الاعتقاد الفاسد، ولا يمكن لقائل بوحدة الوجود أن يسلم من القول بوحدة الأديان، مهما حاول اللجوء إلى التأويل؛ لأن أي تأويل مهما كان قائله؛ لا يمكن أن يدفع عن القائل بوحدة الوجود قوله بوحدة الأديان.

كما أن القول بأن لازم المذهب ليس بلازم، لا وجه لإعماله هنا على القائلين بوحدة الوجود. نعم قد يتوجه القول بأن لازم المذهب ليس بلازم على من ينفي صفة العلو أو الاستواء ونحوها، أما من يقول: إن الله عين العبد، والعبد عين الله، وأن الخلق كله إنما هو وهم لا وجود له، وأن ما يظهر أنه خلق إنما حقيقته تجليات الله المختلفة في الصور، إلى غير ذلك من الهراء؛ فليس في نظري ممن لا يلزمه قوله ومذهبه.

قال الحافظ زين الدين العراقي[1] بعد أن سئل عن قول ابن عربي

---

(١) عبدالرحيم بن الحسين بن عبدالرحمن، أبو الفضل زين الدين المعروف بالحافظ العراقي، من كبار حفاظ الحديث، من أصل كردي. ولد في رازنان من أعمال أربيل في العراق سنة (٧٢٥هـ). تحول صغيراً إلى مصر مع أبيه، فتعلم ونبغ فيها، وقام برحلة إلى الحجاز والشام، وعاد إلى مصر، وتوفي بها سنة (٨٠٦هـ) رحمه الله. ينظر لحظ الألحاظ، لابن فهد: ص ٢٢٠، والضوء اللامع، للسخاوي: ٤/ ١٧١.

"فهو عين ما ظهر، وعين ما بطن"-: «كلام مسموم ظاهره القول بالوحدة المطلقة، وأن جميع مخلوقاته هي عينه.. ولا يقبل ممن اجترأ على مثل هذه المقالات القبيحة أن يقول: أردت بكلامي هذا خلاف ظاهره، ولا نؤول له كلامه ولا كرامة»[١].

والقول بوحدة الأديان عند القائلين بوحدة الوجود ظاهر جداً، إذ لا يخشى هؤلاء المتصوفة القائلين بهذا المذهب من التصريح بأن الأديان واحدة، وأن كل عابد - مهما كان معبوده - هو عابد لله في الحقيقة.

لذا فإن القول بوحدة الأديان من منظار وحدة الوجود، مبني على أصلين مهمين هما:

الأصل الأول:

القول بوحدة الوجود يعني القول بوحدة الأديان، وتوضيح ذلك: أن الإيمان بوحدة الوجود يعني الإيمان بوحدة الأديان مباشرة إذ أن العابد عين المعبود، كما أن المعبودات جميعاً هي مظاهر لتجلي الحق تعالى. ولذلك قال بعض محققيهم: «لو كُلفت أن أرى غيره لم أستطع، فإنه لا شيء معه حتى أشهده»[٢]. وبيان هذه الحقيقة يكون بالحديث عن الأسس التي قامت عليها عقيدة وحدة الوجود. فهذه النظرية في ظاهرها وباطنها إنما هي دعوة صريحة للوحدة بين الأديان؛ وفي بيان حقيقة الأسس التي قامت عليها هذه النظرية أهمية كبرى ؛ إذ أنها الأم

---

(١) نقله عنه البقاعي في "تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي" : ص ٦٦.
(٢) شرح خمرية ابن الفارض، لابن عجيبة: ص ١٣١.

لنظريات التصوف الأخرى كالحقيقة المحمدية، والقول بالجبر، وتقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة وغير ذلك من الأقوال المعلوم فسادها.

وتقوم نظرية وحدة الوجود على أساسين اثنين هما:

الأول: أن المعدوم شيء ثابت في العدم.

الثاني: أن وجود الحق هو عين وجود الخلق.

والذي تنبغي الإشارة إليه أن الصوفية القائلين بوحدة الوجود متفقون على الأساس الثاني وهو أن وجود الخلق عين وجود الخالق. أما الأساس الأول فقد قال به ابن عربي ومدرسته.

الأساس الأول - القول بأن المعدوم شيء ثابت في العدم:

مما له أثر كبير في الفكر الصوفي الوجودي قولهم بأن المعدوم شيء ثابت في العدم. وهذا من أهم الأسس التي قامت عليها مدرسة ابن عربي في قولها بوحدة الوجود، وهي المدرسة التي لا يزال أتباعها إلى يومنا هذا، وامتد أثرها؛ فشمل أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي. وابن عربي بدوره، وتلامذته من بعده؛ أخذوا القول بأن المعدوم شيء من المعتزلة الذي قالوا إن المعدوم شيء ثابت في العدم. مما جعل بعض من صنف في الفرق ينسب إلى المعتزلة القول بقدم العالم.

والقول بأن المعدوم شيء، قول قال به البابليون كما سبقت الإشارة إليه عند الحديث عن وحدة الوجود عندهم. كما نجده في المُثل الأفلاطونية، التي هي أجناس الأشياء.

أما في تاريخ المسلمين فقالت به فرقة المعتزلة حيث ترى «أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات، وأعيان وحقائق،

وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات، بل في جعل تلك الذوات موجودة، واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها، واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه»(١).

قال الأسفرايني(٢) في معرض حديثه عن المعتزلة: «من فضائحهم قولهم: إن المعدوم شيء. حتى قالوا: إن الجوهر قبل وجوده جوهر، والعرض عرض، والسواد سواد، والبياض بياض. ويقولون: إن الصفات كلها متحققة قبل الوجود، وإذا وجد لم يزدد في صفاته شيء، بل هو في حال الوجود على حقائقها المتحققة في حال العدم، وهذا منهم تصريح بقدم العالم»(٣).

ويقول الشهرستاني: «الشحام(٤) من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شيء، وذات وعين، وأثبت له خصائص المتعلقات في الوجود... وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة»(٥). ويقول أبو رشيد

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ١٥٨.

(٢) أبو المظفر، طاهر بن محمد بن الأسفرايني الطوسي الشافعي. حدث عن: ابن مَحمِش، وأصحاب الأصم، صاهر الأستاذ أبا منصور البغدادي. كانت وفاته بطوس سنة (٤٧١هـ)، له تفسير للقرآن الكريم بالفارسية طبع في طهران. ينظر: سير أعلام النبلاء: ١٨/ ٤٠١، وطبقات الشافعية للسبكي: ٥/ ١١.

(٣) التبصير في الدين: ص ٦٣. وينظر حاشية القونوي على تفسير البيضاوي: ٢/ ٣٢٠، وما بعدها.

(٤) يوسف بن عبدالله بن إسحاق الشحام، من أصحاب أبي الهذيل وإليه انتهت رياسة المعتزلة في البصرة في وقته، أخذ عن القاضي ابن أبي داود، وعن أبي الهذيل العلاف. وعنه أبو علي الجبائي وغيره. كان مشرف الخراج في دولة الواثق الخليفة العباسي، عاش ثمانين سنة. ينظر: فرق وطبقات المعتزلة: ص ٧٧. ووفيات الأعيان: ٤/ ٢٦٧.

(٥) نهاية الإقدام: ص ١٥١.

النيسابوري المعتزلي[(١)]: «اعلم أن الذي يذهب إليه الشيخان: أبو علي[(٢)]، وأبو هاشم[(٣)] أن الجوهر يكون جوهراً في حال عدمه. وقد قال بذلك الشيخ أبو عبدالله[(٤)]، وربما يجري في كلامه ما يقتضي ظاهره أن صفة التحيز تكون حاصلة للمعدوم»[(٥)].

وما ذهب إليه النظام في القول بالكمون قريب من القول بشيئية المعدوم، فقد قرر النظام «أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن: معادن، ونباتاً، وحيواناً، وإنساناً. ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده؛ غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض. فالتقدم

---

(١) أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، من معتزلة بغداد اختلف إلى القاضي عبدالجبار ودرس عليه وصار من أصحابه وكان القاضي يخاطبه بـ "الشيخ"، وانتهت إليه الرياسة بعد قاضي القضاة. انتقل إلى الري وتوفي بها. ينظر: فرق وطبقات المعتزلة، للقاضي عبدالجبار (الطبقة الثانية عشر): ص ١٢٢.

(٢) محمد بن عبدالوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان (مولى عثمان بن عفان) الجبائي (والجبائي: نسبة إلى قرية من قرى البصرة)، ولد سنة (٢٣٥هـ) تتلمذ على أبي يوسف الشحام شيخ المعتزلة في عصره، وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري، وله معه مناظرة مشهورة. توفي سنة (٣٠٣هـ). ينظر فرق وطبقات المعتزلة: ص٨٥، ووفيات الأعيان: ٤/ ٢٦٧.

(٣) عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائي، ولد سنة (٢٧٧هـ)، خلف أبوه في مشيخة المعتزلة. وتوفي سنة (٣٢١) ببغداد.ينظر: فرق وطبقات المعتزلة: ص١٠٠. والمنتظم: ١٣/ ٣٢٩.

(٤) الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، من معتزلة البصرة. ولد بالبصرة سنة (٢٩٣هـ)، وتتلمذ على أبي القاسم بن سهلويه، على مذهب أبي هاشم في أصول الدين، وإليه انتهت رياسة أصحابه. توفي ببغداد سنة (٣٦٩) وقد قارب الثمانين. ينظر: تاريخ بغداد: ٨/ ٧٣، وسير أعلام النبلاء: ١٦/ ٢٢٤.

(٥) المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين: ص ٣٧. وينظر البدء والتاريخ، للبلخي: ١/ ٣٨.

والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها. وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة»[١].

وذكر ابن حزم أن الخياط[٢] أحد شيوخ المعتزلة وأكابرهم ببغداد ممن يقول: «إن الأجسام المعدومة لم تزل أجساماً بلا نهاية، لا في عدد ولا في زمان، غير مخلوقة»[٣]. وأكد الشهرستاني على «أن الخياط غالى في إثبات المعدوم شيئاً؛ وقال: الشيء ما يعلم ويخبر عنه، والجوهر جوهر في العدم، والعرض عرض في العدم، وكذلك أطلق جميع أسماء الأجناس والأصناف، حتى قال: السواد سواد في العدم؛ فلم يبق إلا صفة الوجود أو الصفات التي تلزم الوجود والحدوث وأطلق على المعدوم لفظ الثبوت»[٤].

وقال أبو علي الجبائي وأبو هاشم ومن تابعهما من البصريين: «المعدوم شيء وذات ونفس وجوهر وبياض وصفرة وحمرة، وإن الباري سبحانه وتعالى لا يقدر على جعل الذات ذاتاً، ولا العرض عرضاً، ولا الجوهر جوهراً، وإنما هو قادر على إخراج الذات من العدم إلى الوجود»[٥].

---

(١) الانتصار، للخياط: ص٥١-٥٢، والملل والنحل: ١/ ٥٦.

(٢) عبدالرحيم بن محمد بن عثمان، من أئمة المعتزلة في بغداد، شيخ أبي القاسم البلخي، تتلمذ على أحمد بن الحسين البغدادي، له ردّ على ابن الراوندي الذي كان معتزلياً، فترك الاعتزال. كان الخياط قد طلب الحديث أول مره، ثم تحول إلى الاعتزال. ينظر: فرق وطبقات المعتزلة: ص٩٠، وسير أعلام النبلاء: ١٤/ ٢٢٠.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٥/ ٦٩.

(٤) الملل والنحل: ١/ ٧٧-٧٨. وينظر أصول الدين: ص٧٠-٧١. والفرق بين الفرق: ص١٧٩-١٨٠.

(٥) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص١٠٢-١٠٣.

وشيئية المعدوم عند المعتزلة تبرر عملية الخلق من عدم عندهم. وهذه الفكرة تنفي دور الله في عملية الخلق، فلم تجعل له إلا منح الوجود للمعدوم، ونقل المخلوقات من وجود إلى آخر؛ فالمعدوم له ذات وماهيه وحقيقة سابقة الوجود، لا يخلق الله ذاته، ولا تأثير له تعالى إلا في إظهاره للعيان. «فإن تأثير القدرة في الوجود فقط، والقادر لا يعطيه إلا الوجود، والممكن في ذاته لا يحتاج القادر إلا من جهة الوجود»(١)، وهذا يؤدي إلى القول بقدم العالم، وإن لم تلتزم المعتزلة بهذا اللازم. كما يلزم منه تعدد الآلهة حيث جعلت المعتزلة مع الله شركاء تعالى وتنزه عن أن يكون له شريك ومثيل. ويلزم منه: وصف الله بالعجز، وهذا ما صرح به أبو الهذيل العلاف - فيما نقله عنه ابن حزم- حيث يقول: «إن لما يقدر الله تعالى عليه آخراً، ولقدرته نهاية لو خرج إلى الفعل لم يقدر الله تعالى بعد ذلك على شيء أصلاً، ولا على خلق ذرة فما فوقها، ولا إحياء بعوضة ميتة، ولا على تحريك ورقة فما فوقها، ولا على أن يفعل شيئاً أصلاً»(٢).

وهذا مما أنكرته المعتزلة على ابن الراوندي، الذي قال: «إن الجسم لا يجوز أن يكون مخترعاً لا من شيء»(٣)، وأبطل في كتاب "التاج" حدوث الأشياء في زمان؛ ليؤكد «أن العالم بما فيه، وقمره، وجميع نجومه، قديم لم يزل، لا صانع له ولا مدبر، ولا محدث له ولا خالق، وإن من ثبت للعالم خالقاً قديماً ليس كمثله شيء، فقد

---

(١) نهاية الأقدام في علم الكلام، للشهرستاني: ص١٥٥.
(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٥/٥٨.
(٣) الفهرست لابن النديم: ص٢٤٨.

أحال وناقض»[١].

فوقعت المعتزلة من حيث لا تشعر فيما وقع فيه ابن الراوندي نتيجة لقولهم بأن المعدوم شيء ثابت في العدم، بل جر بعضهم إلى القول بقدم العالم؛ فذهب ثمامة بن أشرس - فيما حكاه عنه ابنُ الراوندي - «أنه قال: "العالم فعل الله تعالى بطباعه" ولعله أراد بذلك ما تريده الفلاسفة من الإيجاب بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة؛ لكن يلزمه على اعتقاده ذلك ما لزم الفلاسفة من القول بقدم العالم إذ الموجب لا ينفك عن الموجب»[٢].

طور ابن عربي نظرية المعتزلة في شيئية المعدوم وطبقه في قوله بوحدة الوجود فيما يسمى: بنظرية الأعيان الثابتة في العدم: فأثبت للأشياء وجوداً في العدم سابقاً لوجودها العيني؛ يقول ابن عربي: «والصحيح أن الموجودات لها أعيان ثابتة[٣] حال اتصافها بالعدم. فكما

---

(١) ينظر كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، للخياط: ص٢، ١٧٢-١٧٣.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ١٧.

(٣) يقصد ابن عربي بالعين: الحقيقة والذات أو الماهية. ويقصد بالثبوت هنا: الوجود العقلي أو الذهني، كوجود ماهية الإنسان أو ماهية المثلث في الذهن، ويقابل الثبوت بالوجود الذي يقصد به التحقق في الخارج في الزمان والمكان؛ كوجود أفراد الإنسان، وأفراد المثلث في العالم الخارجي. ومعنى هذا أن ابن عربي حيث يتكلم عن الأعيان الثابتة إنما يعترف بوجود عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء، أو أعيانها المعقولة إلى جانب العالم الخارجي المحسوس الذي توجد فيه أشخاص الموجودات. ودور الله يكون بالتجلي لهذه الأعيان الثابتة في هذا العالم العقلي؛ فتخرج إلى العالم الخارجي. ينظر: "الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي" للدكتور أبو العلا عفيفي، ضمن الكتاب التذكاري عن ابن عربي: ص٢٠٨-٢٢٠. والمعجم الصوفي، للدكتورة سعاد الحكيم، مادة عين ثابتة: ص٨٣١.

أبرزها للوجود، وألبسها حاله، وعراها عن حال العدم فيسمى بذلك موجدًا، وتسمى هذا العين موجدة»[(١)].

ويقول: «ومعلوم أنه يخلق الأشياء ويخرجها من العدم إلى الوجود، وهذه الإضافة تقتضي بأنه يخرجها من الخزائن التي عنده؛ فهو يخرجها من وجود لم ندركه إلى وجود ندركه، فما خلصت الأشياء إلى العدم الصرف؛ بل ظاهر الأمر أن عدمها من العدم الإضافي»[(٢)].

فابن عربي هنا يؤكد أن الأعيان لها وجود ثابت في العدم، لا حصر لها من حيث العدد، وهي قديمة «مساوقة لواجب الوجود في الأزل»[(٣)]. كما أنها ماهيات مجردة أو جواهر روحية تتقبل الصور الحسية بالتجلي فتسري فيها الحياة «ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة؛ ما كان للعالم وجود»[(٤)]. واكتساب الأعيان للصور ينقلها إلى عالم الحس «فإن جميع المخلوقين منصات تجلي الحق»[(٥)]. ونشوؤها من الفيض أو التجلي هو كنشيءِ الكلمات من فم المتكلم «فظهرت الأعيان في النفس الرحماني ظهور الحروف في النفس الإنساني»[(٦)]. أو «مثال المداد، فإن الحروف المتفرقة في المداد والكلمات المتنوعة والمعاني المختلفة التي دلت عليه صور المداد؛لم تخرجه عن وحدة

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٥٩٧.
(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ١٨٩. وينظر الفتوحات: ٤/ ٢٩٥. والإنسان الكامل: ١/ ٤٩.
(٣) الفتوحات المكية: ٣/ ٤١٦.
(٤) فصوص الحكم، لابن عربي: ص ٥٥.
(٥) الفتوحات المكية: ٤/ ٢٦٠.
(٦) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٩٥.

مداديته، فإنه ما ثم إلا المداد تصور في أشكاله الدالة على المعاني المختلفة والحروف المتفرقة والخواص المتنوعة غير المؤتلفة ولا المتماثلة، فإنك إذا نظرت إلى عين تلك الصورة التي اختلفت حروفها وكلماتها؛ لم تر إلا المداد تجلى في أشكالها بما هو عين المداد؛ فتتحد بالمدادية وتختلف بالصور والأشكال والكلمات والمعاني»[(١)].

وابن عربي لو أثبت أن هناك عدم محض؛ للزم منه وجود خالق أو وجود المخلوقات، وبالتالي يكون هناك خالق ومخلوق؛ وهذا يناقض قوله في أن المخلوق عين الخالق، وأن الوجود هو تجليات لله سبحانه وتعالى، والكل في مذهبه واحد، لا فرق بين خالق ومخلوق. يقول ابن عربي في تأكيده أن المعدوم شيء ثابت في العدم؛ منكراً أن يكون الله تعالى أوجد هذا الكون كله بما فيه من لا شيء، أو ما يسميه ابن عربي بالعدم المحض: «ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك.. وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك»[(٢)]. ويقول ابن عربي أيضاً: «عين العبد ثبوتية ما برحت من أصلها ولا خرجت من معدنها، ولكن كساها الحق حلة وجوده، فعينها باطن وجوده، ووجودها عين موجدها، فما ظهر إلا الحق لا غيره، وعين العبد باق على أصله؛ لكنه استفاد مالم يكن عنده من العلم بذاته، وبمن كساه حلة وجوده وبمعرفة أمثاله، ورأى العالم بعضه بعضًا بعين وجود ربه»[(٣)].

---

(١) جواهر المعاني: ٢/ ٩٩.

(٢) فصوص الحكم: ص٨٣.

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٢/ ٧-٨.

فابن عربي يقرر أن الوجود واحد في الحقيقة متكثرٌ تكثراً وهمياً: «ثم السر الذي فوق هذا في هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجودٌ إلا وجود الحق بصور ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها»(١). والحقيقة الوجودية عنده واحدة، والتفرقة بين الذات والممكنات تفرقة اعتبارية. والعقل القاصر هو الذي يفرق بينهما تفرقة حقيقية:

فرق وجمع فإن العين واحدة   وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر(٢)

وهذا جعله يقول بوحدة وجود تقبل النسب والإضافات والأسماء: أي تفسح مجالاً للقول بممكن بوجه من الوجوه. وذلك أن القائل بها «يجعل للحق وجودًا خارجًا عن أعيان الممكنات وأنه فاض عليها فيكون فيه اعتراف بوجود الرب القائم بنفسه الغنى عن خلقه وإن كان فيه كفر من جهة أنه جعل المخلوق هو الخالق والمربوب هو الرب بل لم يثبت خلقًا أصلًا ومع هذا فما صرح بوجود الرب متميزًا عن الوجود القائم بأعيان الممكنات»(٣).

ويحد المتصوفة هذه النسب بأنها «أعدام إضافية تثبتها الأذهان، وتنكرها الأعيان، فوجودها ذهني لا عيني»(٤)، وهذه النسب هي الأسماء الإلهية عندهم، والتي تطلق «على حقائق معقولة غير وجودية؛

---

(١) فصوص الحكم: ص٩٦.
(٢) فصوص الحكم: ص٧٩.
(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢/ ١٦١.
(٤) شرح أسماء الله الحسنى، للتلمساني (مخطوط): ق ٦أ. وينظر فصوص الحكم: ص ٧٦. وكتاب المسائل (ضمن رسائل ابن عربي) ص ٣٩٢-٣٩٣. والفتوحات المكية: ٢/ ٥٠٥.

فالذات غير متكثرة بها؛ لأن الشيء لا يتكثر إلا بالأعيان الوجودية، لا بالأحكام والإضافات والنسب»[(١)].

وابن عربي هنا يصف الله تعالى بالعجز: فإذا كان دوره تعالى هو نقل المخلوقات من وجود إلى وجود فقط وليس له دور في خلقها من العدم كما ذهب إليه بعض المعتزلة، إلا ابن عربي يزيد عليهم بأن وجود هذه المخلوقات وجود وهمي لا حقيقة له. وهذا ما حدا بالجيلي لتعقب ابن عربي بقوله: «أنا أنزه ربي أن أُعْجِز قدرته على اختراع المعدوم وإبرازه من العدم المحض إلى الوجود المحض»[(٢)].

ونقل الجيلي عن ابن عربي قوله: «لا يجوز أن يسمى الله مختاراً فإنه لا يفعل شيئاً بالاختيار، بل يفعله على حسب ما اقتضاه العالم من نفسه، وما اقتضى العالم من نفسه إلا هذا الوجه الذي هو عليه؛ فلا يكون مختاراً»[(٣)].

وقال بقول ابن عربي بعض أتباعه الذين يفرقون بين الوجود والثبوت. وأن الذوات بأسرها- ذوات الحيوان والنبات والمعادن والحركات والسكنات وغيرها- أبدية أزلية ثابتة في العدم، وإن وجود الحق فاض على تلك الذوات فوجودها وجود الحق، وذواتها ليست ذوات الحق[(٤)].

---

(١) الفتوحات المكية: ٤/ ٢٩٥. وينظر بغية المرتاد: ص٤٠٧. وفيضة النفحات في مسألة الصفات، للعيدروسي: ص٨، ١٢-١٣.

(٢) الإنسان الكامل: ١/ ٤٩. والجيلي مثل سلفه ابن عربي في القول بوحدة الوجود، والخلاف بينهما شكلي كما سيتضح لاحقاً إن شاء الله.

(٣) الإنسان الكامل: ١/ ٤٩.

(٤) مجموعة الرسائل والمسائل: ١/ ١٨٠-١٨٥، ٤/ ٦١.

ويؤكد جلال الدين الرومي ما ذهب إليه ابن عربي؛ فيقول: «لقد كنا جوهراً واحداً سارياً في العالم، كنا بلا بداية ولا نهاية وهو المبدأ للجميع. كنا جوهراً واحداً وكأننا الشمس، كنا بلا عقد، نتميز بالصفاء كالماء. وعندما تصور ذلك النور الصافي، صار عدداً كأنه ظلال الشرفة. فحطم الشرفة بالمنجنيق، حتى تمضي الفرق عن هذا الفريق»(١).

كذا الخلقُ فافهم إنه مُتَوَهِّمٌ   وهذا كقشرٍ كي يَضِلَّ مخادعٌ(٢)

وفي ضوء قول ابن عربي: إن العدم شيء ثابت، وهو عبارة عن انتقال من الوجود العلمي إلى الوجود العيني بزعمه، فإن الإنسان- فيما يرى ابن عربي- وكذا سائر المخلوقات بعد أن يفيض الله عليها بوجوده؛ لتكون مرآة للحق في رؤيته أسماءه وظهور أحكامها «لا يرى نفسه التي هي عينه إلا في وجود الحق الذي هو وجوده، والعبد مرآة الحق في رؤية الحق لأسمائه، وظهور أحكامها، لأن أسماء الحق عند هؤلاء هي النسب والإضافات التي بين الأعيان وبين وجود الحق، وأحكام الأسماء هي الأعيان الثابتة في العدم، وظهور هذه الأحكام بتجلي الحق في الأعيان، والأعيان التي هي حقيقة العيان هي مرآة الحق التي بها يرى أسماءه وظهور أحكامها، فإنه إذا ظهر في الأعيان حصلت النسبة التي بين الوجود والأعيان وهي الأسماء، وظهرت أحكامها وهي الأعيان، ووجود هذه الأعيان هو الحق»(٣).

---

(١) المثنوى، الأبيات ٦٩٠-٦٩٣: ١/ ٩٤. وينظر: فيه ما فيه، لجلال الدين الرومي: ص ٣٢٩.

(٢) قصيدة النادرات العينية، للجيلي: ص ١١٧، البيت ٤٦٧.

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل: ٤/ ٦١، وينظر الكتاب نفسه: ١/ ١٨٠-١٨٥.

على أن ابن عربي في قوله لم يصل إلى نتيجة منطقية حول تلك المعدومات الممكنات التي توصف بالوجود، وتدرك بالحس؛ فهي لا تخلو عند ابن عربي من أمرين: إما أنها انتقلت من حال العدم إلى حال الوجود؛ أو أنها مجال للذات الإلهية تظهر فيها الذات كما تظهر صورة المرئي في المرآة، وهي في كلتا الحالتين على ما هي عليه من العدم. ولكن استفادتها الوجود ليست إلا ظهور الحق فيها ؛ فهي بالتالي عين الحق، أو هي أشبه شيء بصفات الحق عند المعتزلة[١].

يقول ابن عربي: «وهنا حارت الألباب، هل الموصوف بالوجود، المدرك بهذه الإدراكات، العين الثابتة انتقلت من حال العدم إلى حال الوجود؟ أو حكمها تعلق تعلقاً ظهورياً بعين الوجود الحق تعلق صور المرئي في المرآة، وهي في حال عدمها كما هي ثابتة منعوته بتلك الصفة، فتدرك أعيان الممكنات بعضها بعضاً في عين مرآة وجود الحق، والأعيان الثابتة على ترتيبها الواقع عندنا في الإدراك هي على ما هي عليه من العدم؟ أو يكون الحق الوجودي ظاهراً في تلك الأعيان، وهي له مظاهر، فيدرك بعضها بعضاً عند ظهور الحق فيها ؛ فيقال : قد استفادت الوجود، وليس إلا ظهور الحق فيها، وهو إلى ما هو الأمر عليه من وجه. والآخر أقرب من وجه آخر، وهو أن يكون الحق محل ظهور أحكام الممكنات، غير أنها في الحكمين معدومة العين، ثابتة في حضرة الثبوت»[٢].

---

(١) المعتزلة ينكرون الصفات، ويقولون: إن الصفات هي عين الذات؛ فالله عندهم حي عالم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة. ينظر الملل والنحل، للشهرستاني: ١/ ٤٤.
(٢) الفتوحات المكية: ٤/ ٢١٢.

وممن قال بوحدة وجود تقبل النسب والإضافات والأسماء، وأن الأشياء ثابتة في العدم: عبدالغني النابلسي؛ حيث يقول : «وحقيقة الجذب الإلهي هو محو عين العبد في الحقيقة العلمية ؛ بحيث يتميز العبد الموهوم الخارج من العدم من العبد الكائن في الحقائق العلمية الذي لا يسمى فيها عبد إلا بطريق مطلق الإمكان ليس غير؛ لأن المعلومات عين العلم»[1].

وقوله: "المعلومات عين العلم" هو عين القول بوحدة الوجود، ويلزم منه أن يقال إن المقدورات هي عين القدرة، وإن المسموعات هي عين السمع، والمتحركات هي عين الحركة، وهكذا. وهو قول فاسد لا يدل عليه دليل واحد من العقل فضلاً عن السمع، فكل إنسان يعلم الفرق الظاهر بين علمه هو، وبين المعلوم الذي علمه؛ فالعلم صفة ذاتية للعالم يوصف بها، وأما المعلوم فقد يكون حسياً كالمخلوقات المتنوعة، وقد يكون ذهنياً كالتصورات والتصديقات. كما يلزم من هذا القول افتقار الله تعالى في علمه إلى الأعيان، وغناها عنه، فما استفاد تعالى علمه إلا منها؛ والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [المُلك: ١٤].

ويقول النابلسي في مناجاته المزعومة لله : «قلت : يا رب ! أنت الوجود وحده؟ فقال لي: أنا الوجود وحده، وأنت العدم وحده. فقلت : يا رب : ما العدم؟ فقال لي: العدم نفي الوجود ؛ كالظل نفي الشمس. فقلت له : يا رب ! كيف الوجود ينتفي؟ فقال لي: ينتفي

(١) النفحات المنتشرة في الجواب عن الأسئلة العشرة (مخطوط): ق (١١). وينظر زيادة البسطة في بيان العلم نقطة، للنابلسي (مخطوط): ق ٤أ.

بإيجاد العدم. فقلت له: يا رب! وكيف إيجاد العدم؟ فقال لي: إيجاد العدم بظهور الوجود فيه. فقلت له: يا رب! وكيف يظهر الوجود في العدم؟ فقال لي: يظهر الوجود في نفسه، ويظهر العدم في نفسه، ثم يقترنان. فقلت له: يا رب! وكيف يقترنان؟ فقال لي: أما سمعت قولي: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النُّور: ٣٥]، وكيف السراج يقترن بظلمة البيت فينفيها، ويظهر في مكانها بصورتها؛ وكذلك أنا. أنفي العدم، وأظهر في مكانه من علمي بصورته. فاعلم يا عبدي وافهم»(١).

ويقرر النابلسي- كما قرر شيخه ابن عربي- أن «الموجودات العينية، أي الثابتة في أعيانها المتنقلة في الأطوار بحسب أزمانها، كلها معدومة العين كما هي أزلاً وأبدًا غير أن الحق تعالى متجل عليها يشرق نوره الحقيقي على كل ذرة منها»(٢).

ويؤكد النابلسي أن «العوالم كلهم ثابتون في العدم لا منفيون، ثم إن الله تعالى نقلهم من ثبوتهم إلى وجودهم بقدرته وإرادته على حسب علمه القديم الكاشف عنهم على ما هم عليه في عدمهم، وترتيبهم في ثبوتهم في العدم هو الذي اقتضى تقديمهم وتأخيرهم .. فالعبد يفعل الخير والشر قبل وجوده وهو في ثبوته في العدم»(٣).

ويقول في موضع آخر: «يظهر وجوده تعالى بصور الأشياء التي هي تقديرات محضة هو مقدرها سبحانه في الأزل في علمه القديم، ثم تتم

(١) مناجاة الحكيم ومناغاة القديم (مخطوط): ق ٢ أ-ب.
(٢) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق ٢٠ب-٢١أ. وينظر القول المتين في بيان توحيد العارفين المسمى نخبة المسألة شرح رسالة التحفة المرسلة: ص ٣٤-٣٥.
(٣) عذر الأئمة في نصح الأمة (مخطوط): ق ٥ أ.

صور تلك التقديرات على حسب أوليتها وآخريتها، ووجود القديم سبحانه على ما هو عليه أزلًا وأبدًا»(١).

ويقول جمال الدين الأفغاني: «ليس هناك إلا وجود واحد حقيقي لا قيد فيه بوجه من الوجوه، والكل نِسَبُهُ»(٢).

ومن المعاصرين القائلين بأن الأعيان أزلية وثابتة في العدم مصطفى محمود، فيقول: «ما سوى الله عدم، والعدم عندنا غير معدوم. فالعدم هو الوجه المقابل للوجود، كالظلمة في مواجهة النور، والسالب في مواجهة الموجب، والقابل في مواجهة الفاعل، وكالمرآة في مواجهة الشمس. وفي العدم حقائق أزلية قديمة هي شئون الله، ونحن كلنا كنا حقائق في العدم أخرجها الله برحمته، وأعطاها لبسة الوجود، وجعلها محلاً لتجليات أسمائه وصفاته»(٣).

ويقول: «حقيقة أي إنسان غير مخلوقة وغير مجعولة؛ ولو كانت حقيقتك مخلوقة مجعولة لما كانت حقيقة، ولأصبحت تلفيقاً طارئاً... حقيقتك أزلية قديمة وليست بجعل جاعل، والله لا يقلب الحقائق ولا يغيرها، وإنما يعطيها لبسة الوجود لتعبر عن نفسها وتكشف عن دخائلها.. كنت حقيقة في العدم تطلب من الله الوجود بلسان الحال، فرحمك الله بإيجادك، وألبسك لبسة الوجود»(٤).

---

(١) المقام الأسمى في امتزاج الأسماء (مخطوط): ق ٤ ب.
(٢) الواردات في التجليات، ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ٢/ ٥٧. وينظر: ٢/ ٦٠، ٦٥.
(٣) الوجود والعدم: ص٧٩.
(٤) الوجود والعدم: ص٧٢.

خلاصة القول: أن وجود الممكنات في رأي ابن عربي، ومدرسته: هو عين وجود الله، وليس تعدد الموجودات وكثرتها إلا وليد الحواس الظاهرة؛ فمن هذا الباب كل ما عبد من دون الله هو مظهر من مظاهر الله؛ وذلك أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها؛ إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات: إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت هي الخلق.

والقول الصحيح الذي يدل عليه صريح القرآن هو أن المعدوم ليس بشيء في نفسه، وأن ثبوته ووجوده وحصوله شيء واحد، وهذا هو الذي عليه أهل السنة والجماعة. ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ وَلَا يُظۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا ٦٠﴾ [مريم: ٦٠]، فلو كان المعدوم شيء ثابت في العدم؛ لكان التقدير: لا يظلمون موجوداً ولا معدوماً، والمعدوم لا يتصور أن يظلموه فإنه ليس لهم. قال الله تعالى لزكريا: ﴿وَقَدۡ خَلَقۡتُكَ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ تَكُ شَيۡـٔٗا ٩﴾ [مريم: ٩]، ولو كان المعدوم شيئاً لقال ولم تكن حتى في العدم.

وقال تعالى: ﴿أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ ٣٥﴾ [الطور: ٣٥]، فأنكر عليهم اعتقاد أن يكونوا خلقوا من غير شيء خلقهم أم خلقوا هم أنفسهم، ولهذا قال جبير بن مطعم رضي الله عنه[1]: «لما سمعت رسول الله ﷺ

---

(١) جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل القرشي، من حلماء قريش وساداتهم. أحد الأربعة الذي يربأ بهم رسول الله ﷺ عن الشرك، أسلم بعد الحديبية، وقيل في الفتح سنة ثمان من الهجرة. قدم على رسول الله ﷺ في فداء أسارى بدر؛ فسمعه يقرأ سورة الطور فكان أن دخل الإيمان قلبه. كان يؤخذ عنه النسب للعرب قاطبة، وهو أحد الذين دفنوا عثمان رضي الله عنه وصلى عليه، توفي في خلافة معاوية. ينظر نسب قريش: ص٢٠١، والإصابة: ١/ ٢٢٧.

قرأ هذه السورة أحسست بفؤادي قد انصدع»[١]. ولو كان المعدوم شيئاً لم يتم الإنكار، إذا جاز أن يقال ما خلقوا إلا من شيء؛ لكن هو معدوم فيكون الخالق لهم شيئاً معدوماً[٢].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «أول من ابتدع هذه المقالة في الإسلام أبو عثمان الشحام شيخ أبي علي الجبائي، وتبعه عليها طوائف من القدرية المبتدعة من المعتزلة والرافضة، وهؤلاء يقولون: إن كل معدوم يمكن وجوده فإن حقيقته وماهيته وعينه ثابتة في العدم، لأنه لولا ثبوتها لما تميز المعلوم المخبر عنه من غير المعلوم المخبر عنه، ولما صح قصد ما يراد إيجاده، لأن القصد يستدعي التمييز، والتمييز لا يكون إلا في شيء ثابت، لكن هؤلاء وإن ابتدعوا هذه المقالة التي هي باطلة في نفسها وقد كفرهم بها طوائف من متكملة السنة، فهم يعترفون بأن الله خلق وجودها، ولا يقولون إن عين وجودها عين وجود الحق، متميزة بذواتها الثابتة في العدم متحدة بوجود الحق العالم بها. وعامة كلامه ينبني على هذا لمن تدبره وفهمه. وهؤلاء [يقصد المتصوفة] القائلون بأن المعدوم شيء ثابت في العدم سواء قالوا بأن وجودها خلق الله أو هو الله، يقولون: إن الماهيات والأعيان غير مجعولة ولا مخلوقة وإن وجود كل شيء قدر زائد على ماهيته، وقد يقولون الوجود صفة للموجود»[٣].

ويقول شيخ الإسلام أيضاً: «صاحب الفصوص يقول: المعدوم

---

(١) رواه البخاري: كتاب التفسير، سورة الطور، رقم (٨٤٥٤).
(٢) ينظر مجموعة الرسائل: ٤/ ١٧-١٨.
(٣) مجموعة الرسائل: ٤/ ٥-١٠. وينظر التوحيد للماتريدي: ص٨٦.

شيء ووجود الحق فاض عليها، فيفرق بين الوجود والثبوت. والمعتزلة الذين قالوا: المعدوم شيء ثابت في الخارج مع ضلالهم خير منه. فإن أولئك قالوا: إن الرب خلق لهذه الأشياء الثابتة في العدم وجوداً ليس هو وجود الرب، وهذا زعم أن عين الرب فاض عليها، فليس عنده وجود مخلوق مباين لوجود الخالق»(١).

وسبب قول من قال بأن المعدوم شيء ثابت في العدم اعتقادهم أن كل معدوم يخلقه الله تعالى لا بد أن يكون له وجود سابق؛ لأنه قد تميز في علم الله تعالى وإرادته وقدرته، وهذا غير صحيح فثبوت الشيء في العلم والتقدير ليس هو ثبوت عينه في الخارج، بل هذا هو تقدير الله السابق لخلقه قال ﷺ: «إن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة»(٢) فليس كل ما علمه الله- سبحانه وتعالى- لا بد من وجوده وظهوره. فالواحد منا يتصور الشيء على كيفية ما- كإنسان طائر بنفسه مثلًا- ولكن ذلك لا يقع بمجرد علمنا به وتصورنا له، وليس بمجرد تصورنا للأشياء يكون لأعيانها ثبوت خارج علمنا وأذهاننا.

وقولهم: إن المعدومات أعيان ثابتة في العدم؛ لا يخرج عن أمرين:

إما أن هذه الأعيان المعدومة الثابتة في العدم هل خلقها الله وجعلها موجودة بعد أن كانت معدومة؟ أم لم يخلقها فلا تزال معدومة؟

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ٢٣١-٢٣٤.

(٢) رواه مسلم: كتاب القدر (٢) باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم (٢٦٥٣) ٤/ ٢٠٤٤ من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

فإن كان الأول: امتنع أن تكوني هي إياه، لأن الله تعالى لم يكن معدوماً فيوجد.

وإن كان الثاني: وجب أن لا يكون شيء من الكونيات موجوداً؛ وهذا لا يقوله عاقل، وتبطله المشاهدة والعقل والشرع[(١)].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فثبوت هذه الأمور في العلم والكتاب والكلام ليس هو ثبوتها في الخارج عن ذلك. وهو ثبوت حقيقتها وماهيتها التي هي هي، والإنسان إذا تصور ماهية فقد علم وجودها الذهني، ولا يلزم من ذلك الوجود الحقيقي الخارجي، فقول القائل: قد تصورت حقيقة الشيء وعينه ونفسه وماهيته وما علمت وجوده العلمي، وما حصل وجوده العيني الحقيقي ولم يعلم ماهيته الحقيقية، ولا عينه الحقيقية، ولا نفسه الحقيقية الخارجية فلا فرق بين لفظ وجوده ولفظ ماهيته؛ إلا أن أحد اللفظين قد يعبر به عن الذهني والآخر عن الخارجي فجاء الفرق من جهة المحلّ لا من جهة الماهية والوجود»[(٢)].

ويقول ﷺ: «وإنما نشأ والله أعلم- الاشتباه على هؤلاء من حيث رأوا أن الله سبحانه يعلم ما لم يكن قبل كونه- أو ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢﴾ [يس: ٨٢]. فرأوا أن المعدوم الذي يخلقه يتميز في عمله وإرادته وقدرته، فظنوا ذلك لتميز ذات له ثابتة وليس الأمر كذلك، وإنما هو متميز في علم الله وكتابه»[(٣)].

---

(١) ينظر مجموعة الرسائل والمسائل: ٤/ ٣٢.
(٢) مجموعة الرسائل: ٤/ ١٩.
(٣) مجموعة الرسائل: ٤/ ٩-١٠.

كما أن ليس كل معدوم مما هو ثابت في علمه سبحانه وتعالى مقدَّراً وقوعه وكونه؛ بل هناك معدومات ممكنة لكنها لا تكون، مثل إقامة القيامة قبل وقتها، أو إدخال الأبرار الأتقياء النار، أو منع النبي محمد ﷺ من الشفاعة. فهذه المعدومات وغيرها يعلمها الله سبحانه على ما هي عليه، ويعلم أنها ممكنة لكنها لا تكون. وكذلك ما هو ممتنع في حق الله تعالى؛ فإنه سبحانه يعلمه على ما هو عليه، مثل أن يكون له شريك في ملكه وتدبيره وخلقه، أو يكون له ولد، فالله سبحانه يعلم أن ذلك ممتنع وقوعه لأنه سبحانه واحد أحد، فرد صمد، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً.

فإذا المعدوم ليس بشيء أبدًا؛ حتى وإن كان شيئاً في العلم أو الكتابة أو التقدير، فهناك فرق بين الوجود العلمي والوجود العيني وهذا الفرق ثابت في الوجود والعين والثبوت والماهية وغير ذلك.

يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ الله: «لكن إنما ثبتت في التقدير المعدوم الممكن الذي سيكون، فأما المعدوم الممكن الذي لا يكون فمثل إدخال المؤمنين النار وإقامة القيامة قبل وقتها، وقلب الجبال يواقيت ونحو ذلك، فهذا المعدوم ممكن وهو شيء ثابت في العدم عند من يقول المعدوم شيء، ومع هذا فليس بمقدر كونه، والله يعلمه على ما هو عليه، يعلم أنه ممكن وأنه لا يكون، وكذلك الممتنعات مثل شريك الباري وولده، فإن الله يعلم أنه لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، ويعلم أنه ليس له شريك في الملك ولا ولي من الذل ويعلم أنه حي قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، ويعلم أنه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، وهذه المعدومات الممتنعة ليست شيئاً

باتفاق العقلاء مع ثبوتها في العلم، فظهر أنه قد ثبت في العلم مالا يوجد وما يمتنع أن يوجد. إذ العلم واسع، فإذا توسع المتوسع، وقال المعدوم شيء في العلم أو موجود في العلم أو ثابت في العلم فهذا صحيح، أما أنه في نفسه شيء فهذا باطل، وبهذا تزول الشبهة الحاصلة في هذه المسألة»(١).

والقول بأن الوجود قدر زائد على الماهية، قول لا يمكن تصوره أبداً، ومخالفته للعقل واضحة، فهو كمن يقول: إن الجسم مادة هي جوهر قائم بنفسه وهو محل الصورة الجسمية التي هي أيضاً جوهر؛ فالقائل بهذا يعمد إلى جعل الواحد المعلوم بالحس والعقل اثنين. وهذا محال، ولا يلزم من وجود عيني للجسم ووجود ذهني، أن يكون الوجود الذهني قائماً في الخارج(٢).

أيضاً فإن التفريق بين الوجود والماهية غير صحيح، بل الصحيح أن ماهية الشيء هي عين وجوده، والوجود ليس قدراً زائداً عن ماهية الشيء.

يقول شيخ الإسلام: «الذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة العقلاء أن الماهيات مجعولة وأن ماهية كل شيء عين وجوده، وأنه ليس وجود الشيء قدراً زائداً على ماهيته، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته، وليس وجوده

---

(١) مجموعة الرسائل: ٤/ ١٧. وينظر التمهيد للباقلاني: ص٣٤-٣٦، ورسائل ابن سبعين (الرسالة الفقيرية): ص٨.

(٢) ينظر بغية المرتاد: ص٤١٧، والصفدية: ص١٤٥-١٤٦ (ط أضواء السلف)، ومجموع الفتاوى: ٢/ ١٥٦-١٥٩.

وثبوته في الخارج زائداً على ذلك»[١].

الأساس الثاني - أن وجود الحق هو عين وجود الخلق:

يرى أصحاب مذهب وحدة الوجود أن وجود الحق عين وجود الخلق، وأن الموجودات كالمرايا المتقابلة، تعكس بعضها بعضاً، ولذا فإن أي شيء مفرد في الكون يمثل هذا الكون برمته، وكل جزء من العالم هو مجموع العالم. ومن هذا المدخل آمن الاتحادية بوحدة الأديان؛ لأنه ما ثم إلا واحد: عابد ومعبود، خلق وحق. فكل من عبد شيئاً ما عبد إلا الله حقيقة. وأن كل ما وقع في هذا الكون فهو حق، وأنه لا باطل إلا المحال؛ ونتج من هذا أن تساوت عندهم المتضادات؛ فالشر كالخير، والضلال كالهدى كلاهما حق؛ لأنه واقع، ولو كان باطلاً ما وقع، لأن الباطل هو المحال الممتنع الوقوع.

ويقول ابن عجيبة: «إياك أن تقول أناه، واحذر أن تكون سواه»[٢]. أي: إياك أن تقول للناس إنك الله؛ ولكن في قرارة نفسك احذر أن تكون سوى الله. ويقول ابن هود[٣]:

---

(١) مجموعة الرسائل: ٤/ ١٩.

(٢) الفتوحات الإلهية: ٣٤٧. وينظر: شرح قصيدة (الرفاعي) يا من تعاظم، لابن عجيبة: ص ١٥٢-١٥٦.

(٣) الحسن بن علي بن يوسف بن هود، أخو المتوكل على الله محمد ملك الأندلس. كان مولده سنة (٦٣٣هـ) بمرسية في الأندلس. ترك ما كان عليه من الملك والجاه وصحب ابن سبعين وأخذ عنه مذهبه في الوحدة. حج، ودخل اليمن وقدم الشام، واستقر بها. توفي سنة (٦٩٩هـ) ودفن بسفح قاسيون. ينظر تاريخ الإسلام (وفيات ٦٩١-٧٠٠هـ): ص٤٠٠، وأعيان العصر للصفدي: ٢/ ٢٠٠.

أنا عبد أنا ربٌّ أنا عِز أنا ذلٌ   أنا دنيا أنا أخرى   أنا بعضُ أنا كلُ[١]

ويشرح ابن سبعين قول الحلاج: "أنا الحق" مؤوِّلاً عباراته بمنظار الوحدة المطلقة: «وفي ذلك يقصد في التوحيد. يقول الحلاج رضي الله عنه: "أنا الحق" بمعنى لا آنية إلا واحدة؛ فإذا وقع الاتصاف ونطق بها وقع في ذلك معنى متشابه عند العامة، وقتل القائل له، والذي حمله على ذلك محض الإفراد والإخلاص، حتى أن بعض الصوفية رضي الله عنهم أنشدوا:

بذكر الله تنفتح القلوب   وتتضح المعارف والغيوب
وترك الذكر أفضل كل شيء   فإن الحق ليس له مغيب

وهذه هي الدقيقة عند القوم تارة، وهي الحقيقة أخرى، والذي يتكلم بها على حقيقتها من حيث هي يقطع رأسه في عالم الشهادة ويقتل في عالم الكون»[٢].

ويقول بدر الدين بن اسرائيل[٣]: «العالم في الحقيقة ليس إلا هو الواحد القهار؛ فلا إشكال الكل في الكل .. ألا يرى أن الحب فيه كل

(١) أعيان العصر، للصفدي: ٢/ ٢٠٥.

(٢) الكلام على المسائل الصقلية: ص ٤٠-٤١، عن ابن سبعين، للتفتازاني: ص ٧٩.

(٣) بدر الدين محمود بن إسرائيل بن عبدالعزيز، المشهور بابن قاضي سيماونه. ولد في قلعة سيماونه في بلاد الروم (إحدى قرى أدرنة التي تقع في الجزء الأوروبي من تركيا حالياً) كان أبوه قاضياً بها في زمن الخليفة العثماني مراد الأول. أخذ العلم عن والده، وحفظ القرآن وتفقه في مذهب أبي حنيفة. سافر للحج، وقدم القاهرة، وهناك تصوف على طريقة أهل الوحدة، وقدم قونية. ثم آل به الأمر إلى اتباع الباطنية، وادعاء النبوة، وإنكار اليوم الآخر والجنة والنار، وخرج على السلطان محمد الأول، فأرسل له جيشاً، أسره، وتم إعدامه سنة (٨٢٣هـ). ينظر: هدية العارفين: ٢/ ٤١٠. والعثمانيون في التاريخ والحضارة، د.محمد حرب: ص١٣٣-١٤٢.

الشجرة، والحب بكليته يتحقق في كل جزء من الشجرة»[١]. قال شارح الواردات : "قوله : " العالم في الحقيقة ليس إلا هو الواحد القهار" يعني الوجود المطلق الذي ظهر في جميع المظاهر»[٢].

ويقول نجم الدين بن إسرائيل[٣]:

يا من يشير إليهم المتكلم ... وإليهم يتوجه المتظلمُ
وعليهم يحلو التأسف والأسى ... ويلذ لوعات الغرام المغرم
هذا الوجود وإن تعدد ظاهرا ... وحياتكم ما فيه إلا أنتم
وشغلتم كلي بكم وجوارحي ... وجوانحي أبداً سمعت فمنكم أو عنكم
وإذا نطقت ففي صفات جمالكم ... وإذا سألت الكائنات فعنكم
وإذا سكرت فمن مدامة حبكم ... وبذكركم في سكرتي أترنم
إذا نظمت تغزلاً في صورة ... فلأجل حسنكم المحجب أنظم
أنتم حقيقة كل موجود بدا ... ووجود هذي الكائنات توهم
أنا في وجودكم غريب بائس ... وغريبكم ما باله لا يرحم[٤]

فالصوفية يؤمنون بما يسمى بشمول العقيدة ووحدة الأديان؛ ومبنى الأساس عندهم على أن الله عين الأشياء لتجليه فيها وبها، ومن ثم فإنه يعبد في جميع المظاهر عبادة مطلقة، أشارت إليها الآية: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّهُۥٓ

---

(١) واردات في التصوف، لبدر الدين بن اسرائيل، (مخطوط): ق ٢.
(٢) شرح واردات بدر الدين، للشيخ محيي الدين محمد بن مصطفى، المعروف بنور الدين زاده (ت٩٨١هـ) مخطوط بهامش الأصل: ق ٢.
(٣) محمد بن سوار بن إسرائيل الشيباني. ولد دمشق سنة (٦٠٣هـ) ومات بها سنة (٦٧٧هـ) تتلمذ على الحريري، واشتهر بشعره الذي ضمنه قوله بوحدة الوجود. ينظر: تاريخ الإسلام، الطبقة ٦٨ : ص ٢٨٠.
(٤) فوات الوفيات: ٣/ ٣٨٦.

أَنَا ٱللَّهُ﴾ [النَّمل: ٩]، وإنما دخل الغلط على أهل النحل من تقييد الألوهية بالمظهر الذي عبدوه فيه، ولذا بدت الهوية المشار إليها في الآية عين الأنية، فهي - على حد قول الجيلي - عبادة من حيث الأنية الجامعة لجميع المظاهر التي هي عين الهوية، وذلك لئلا يعبده من جهة دون جهة فيفوته الحق من الجهة التي لم يعبده فيها[١].

يقول شيخ الإسلام: «وهؤلاء يعني أصحاب الوحدة يفرون من لفظ الحلول لأنه يقتضي حالاً ومحلاً، ومن لفظ الاتحاد، لأنه يقتضي شيئين اتحد أحدهما بالآخر، وعندهم الوجود واحد، ويقولون: النصارى إنما كفروا لما خصوا المسيح بأنه هو الله ولو عمموا لما كفروا، وكذلك يقولون في عباد الأصنام: إنما أخطأوا لما عبدوا بعض المظاهر دون بعض، فلو عبدوا الجميع لما أخطأوا عندهم، والعارف المحقق عندهم لا يضره عبادة الأصنام»[٢].

ومع اتفاق الصوفية أصحاب وحدة الوجود في قولهم بأن وجود الخلق نفس وجود الحق؛ إلا أن تفسيرهم لهذا الأساس تمخض عن ثلاثة أقوال[٣] هي:

---

(١) ينظر الإنسان الكامل: ١/ ٥٩-٦٠.

(٢) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ٢٣١-٢٣٢.

(٣) الحقيقة أن وحدة الوجود ارتبطت ارتباطاً كلياً بابن عربي (٥٦٠-٦٣٨هـ)، وغلبت مدرسته على غيره من المدارس؛ بل إن المدارس الأخرى فرع من مدرسة ابن عربي، فالقونوي ابن زوجته وتلميذه، والالتقاء بين القونوي وابن سبعين والششتري ونجم الدين بن اسرائيل والتلمساني تذكره كتب التراجم، فالمرجع لابن عربي. أيضاً فإن ابن عربي ألف المؤلفات الكثيرة في مختلف الفنون مصرحاً في بعضها بمذهبه، ومضمناً الأخرى حقيقة مذهبه الوجودي مما جعل الناس =

القول الأول: وحدة وجود تقبل النسب والإضافات والأسماء. وسبق الحديث عنها، عند الأساس الأول وهو القول بأن المعدوم شيء ثابت في العدم.

القول الثاني- قول الصدر الرومي القونوي، فهو يفرق بين الوجود المطلق والوجود المعين، ويقول: بأن الله هو الوجود المطلق لا المعين، وإنه إذا تعين وتميز فهو الخلق. والفرق بين الحق وبين الخلق من جهة التعين؛ فإذا عين كان خلقاً، وإذا أطلق الوجود كان هو الحق؛ وهو الحق سواء تعين في مرتبة الإلهية أو غيرها. كما يفرق بين الحيوان المطلق والحيوان المعين، والجسم المطلق والجسم المعين، ولم يقر بأن المعدوم شيء على خلاف ابن عربي(١).

يقول القونوي: «الحق غير محصور في التعين، وغير مفارق له.. ومتى حكم المحقق بصحة الإشارة إليه؛ فإنما ذلك باعتبار ما به تعين الحق هناك، مرتبةً كان ذلك الأمر المعين، أو مظهواً صورياً، أو معنىً يُسمى صفةً باعتبار، ونسبةً باعتبار، أو عيناً ثابتة..»(٢).

ويقول أيضاً: «الحق سبحانه له الوجود البحت الواحد؛ فلا يظهر عنه إلا وجود، ولا يمكن أن يتعلق قدرته بما لا وجود له في غيبه، بل

= يختلفون فيه؛ وهذا مكّنَ لمذهبه الانتشار بعكس المذهبين الآخرين حيث تزخر كتبهم بالتصريح بمذهب وحدة الوجود. والملاحظ في هذا العصر أن مذهب ابن عربي هو السائد في العالم الإسلامي عند الصوفية والرافضة. أما المذهبان الآخران ففي ظني أنهما لم يخرجا من باطن الكتب إلا عند القليل، والله أعلم.

(١) عن مجموعة الرسائل والمسائل: ١/ ١٨٠-١٨٥، وينظر جامع المسائل، المجموعة الرابعة: ص٤٢٠.

(٢) النفحات الإلهية، للقونوي: ص١٣١.

في علم موجده لا غير، وإنما شأن القدرة إخراج الأشياء المعدومة من كونها موجودة في علم الله، معدومة لأنفسها إلى الوجود العيني؛ حتى تتعين وتظهر لنفسها»[(١)].

فالقونوي يثبت أن المعدوم ليس بشيء في العدم، وإنما هو شيء في علم الله. بخلاف شيخه ابن عربي الذي يرى أن المعدوم شيء ثابت في العدم. ويلزم من وصف القونوي لله بالوجود المطلق؛ إنكار وجود الله سبحانه وتعالى، وذلك أن حقيقة هذا القول أنْ ليس لله سبحانه وجود أصلاً ولا حقيقة ولا ثبوت إلا نفس الوجود القائم بالمخلوقات. والمطلق ليس له وجود في الخارج، وإنما هو وجود ذهني علمي لا يكون إلا في العلم واللسان، فما في الخارج جسم مطلق بشرط الإطلاق، ولا إنسان مطلق ولا حيوان مطلق بشرط الإطلاق فما ثم شيء موجود في الخارج يعم شيئين.

يقول شيخ الإسلام: «وأما الصدر الفخر الوومي فإنه لا يقول إن الوجود زائد على الماهية، فإنه كان أدخل في النظر والكلام من شيخه، لكنه أكفر وأقل علماً وإيماناً، وأقل معرفة بالإسلام وكلام المشايخ. ولما كان مذهبهم كفراً كان كل من حذق فيه كان أكفر، فلما رأى أن التفريق بين وجود الأشياء وأعيانها لا يستقيم وعنده أن الله هو الوجود ولا بد من فرق بين هذا وهذا، فرق بين المطلق والمعين، فعنده أن الله

---

(١) مفتاح الغيب، للقونوي: ص٥١-٥٢. وقوله بأن قدرة الله لا تتعلق بما لا وجود له في علم الله. من سفسطة المتفلسفة وأهل الكلام. ويفهم منه أن هناك أموراً لا يعلمها الحق تعالى، والله سبحانه وتعالى وصف نفسه بقوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝﴾ [النِّساء: ١٧٦] وبقوله: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝﴾ [البَقَرَة: ٢٨٤].

هو الوجود المطلق الذي لا يتعين ولا يتميز، وأنه إذا تعين وتميز فهو الحق سواء تعين في مرتبة الإلهية أو غيرها»[١]. ويقول أيضاً: «وهذا القول أدخل في تعطيل الخالق وعدمه. فإن المطلق بشرط الإطلاق- وهو الكلي العقلي- لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان. والمطلق لا بشرط الإطلاق- وهو الكلي الطبيعي[٢]- وإن قيل إنه موجود في الخارج فلا يوجد في الخارج إلا معينًا، وهو جزء من المعين عند من يقول بثبوته في الخارج. فيلزم: أن يكون وجود الرب إما منتفياً في الخارج، وإما أن يكون جزءاً من وجود المخلوقات، وإما أن يكون عين وجود المخلوقات. وهل يخلق الجزء الكل أم يخلق الشيء نفسه؟ أم العدم يخلق الوجود؟ أو يكون بعض الشيء خالقاً لجميعه؟»[٣].

أيضاً لو كان وجود الرب هو المطلق للزم أن يكون جزءاً من أعيان المخلوقات «مع أنه يلزمه أن يكون ثابتاً في الوجود الواجب، والوجود الممكن فلا يكون هو واجب الوجود، وهذا تناقض»[٤].

ويتفق ابن عربي وتلميذه القونوي في القول بأن الرب عين المربوب، والخالق عين المخلوق، وأنه ليس هناك خلق وإيجاد. والفرق بين الاثنين أن الأول أفسد من جهة تفريقه بين وجود الأشياء وثبوتها؛ إلا أنه يجعل للحق وجوداً خارجاً عن الممكنات، وأنه فاض عليها فخرجت من الثبوت إلى العيان؛ فيكون فيه اعتراف بوجود الرب

(١) مجموعة الرسائل: ٤/ ٢١-٢٣.
(٢) الكلي الطبيعي: هو الحقيقة المطلقة كالإنسانية والحيوانية. انظر الصفدية: ص١٤١.
(٣) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ٢٣١-٢٣٤.
(٤) بغية المرتاد: ص ٤٣٦.

القائم بنفسه الغني عن خلقه. في حين أن القونوي يرى ما ثم سوى الوجود المطلق الساري في الموجودات المعينة[١].

القول الثالث- قول العفيف التلمساني وعبد الحق بن سبعين وهو مايعرف بالوحدة المطلقة؛ وأنه ما ثم غير ولا سوى بوجه من الوجوه وأن «لله ماهية كل موجود»[٢]، وأنه لا فرق بين الوجود والثبوت، ولا بين ماهية ووجود، ولا فرق بين المطلق والمعين، وإنما الكائنات أجزاء منه وأبعاض له بمنزلة أمواج البحر في البحر، أو هي الصور التي تتشكل فيها المادة: فهو- تعالى عن ذلك- في الماء ماء، وفي النار نار، وفي الحلو حلو، وفي المرِّ مر. وأن «الوجود المطلق هو الله»[٣]، وهذه الوحدة المطلقة لا تجعل مجالاً أبداً للقول بممكنات بأي وجه من الوجوه فهي وحدة نقية خالصة لكونها أنكرت الإضافات والنسب والأسماء[٤].

يقول التلمساني:

شَهِدْتَ نَفْسَكَ فينا وهي واحدةٌ كثيرةٌ ذاتُ أوصافٍ وأسماءِ
ونحن فيك شَهِدْنا بعد كَثْرَتِنا عينا بها اتَّحد المرئيُّ والرائي
فأولٌ أنت من قبل الظُّهُورِ لنا وأَخِرٌ أنت عند النَّازحِ النَّائي
وباطِنٌ في شُهُود العينِ واحِدُهُ وظَاهِرٌ لامتيازاتٍ بأسماء

---

(١) ينظر مجموعة الرسائل: ٤/ ٢١-٢٣.
(٢) رسائل ابن سبعين، شرح رسالة العهد: ص١١٣. وينظر روضة التعريف بالحب الشريف: ٢/ ٦٠٤-٦٢٠.
(٣) الرسائل الرضوانية، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ٣٢٨.
(٤) ينظر الرسالة النورية (رسالة النصيحة)، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٨٩.

أنت المُلَقِّنُ سِرّاً لا أفُوهُ به ... وأنت نُطْقِي والمُصْغِي لِنَجْوائي[١]

ويقول التلمساني في وصفه لإلهه المطلق :

وجودٌ وحسبي أن أقولَ وجُودُ ... لـه كَـرَمُ منـه عـليـه وَجـوُدُ
تنزَّهَ عن نعتِ الكمال لأنه ... بمعنى اعتبار النقصِ فيه يَؤودُ
ولكنه فيه الكمالُ وَضِدُّهُ ... له منه والمجموعُ فيه صُمُودُ
وأشرفُ أشكال الكنائف ما به ... استدارت كُرَاهُ فهي منه سُعُودُ
لِحَيطَتها الأشكالَ فيها بأسرها ... ومنها إليها تبتدي وتعودُ
وقُوَّتُها تُعطي التَّنوُّعَ كُلَّهُ ... فليس عليها في الكمال مزيدُ
سِوى قوةُ الإطلاق فهي مُحِيطةٌ ... بسَطوَتِها كُلُّ الكرات تبيدُ[٢]

ويقول التلمساني أيضاً :

فما الرسمُ إلا مانِعٌ غيرُ حاجزٍ ... حصينٌ به الإطلاقُ لن يتقيدا
وذاك لأن الفرق صار تَوهُما ... بهيئته والجمعُ فرداً كما بدا[٣]

ويقول ابن سبعين : «الحق هو صورة كل شيء موجود وغايته، أعني لا خقيقة لشيء إلا بالحق ولا وجود إلا منه، والوجود الحق واحد والعالم وما فيه، أعني الروحاني والجسماني لا حقيقة له إلا بما يسري له منه. فالفعل في العالم على الإطلاق له، والكلي والجزئي له، والانفعال والهيئات له. وبالجملة الجواهر الجسمانية والجواهر الروحانية والأعراض الجسمانية، والأعراض الروحانية ملكه وفعله،

---

(١) ديوان العفيف التلمساني: ١/ ٨٥-٨٦، وينظر الديوان نفسه: ١/ ١٣٧، ١٤٧.
(٢) ديوان التلمساني: ١/ ٢٤٥-٢٤٦. وينظر الديوان نفسه: ١/ ١٩٨، ١٩٧.
(٣) ديوان التلمساني: ١/ ٢٤٨. وينظر الديوان نفسه: ١/ ١٨١-١٨٢.

وهو لكل موجود صورة مقومة له، والوجود إلى سواه معه بمنزلة الكلام من المتكلم متى قطعه انقطع، ومتى تكلم به وجد»[(١)].

وعلى خلاف ابن عربي ومدرسته التي تفسح مجالاً للقول بالممكنات على وجه من الوجوه؛ يعتبر ابن سبعين أن القول بوجود أي ممكن ولو كان نتيجة للتجلي الإلهي على الصور؛ نوعٌ من الوهم الزائل الذي لا حقيقة له. ووجود سائر الموجودات : هو عين وجود الواحد، فهي غير زائدة عليه بوجه من الوجوه، فالوجود واحد، وهو وجود الله فقط.

يقول ابن سبعين : «الله فقط حضر، عبدالله، والله في الله.. المضاف من قبل الأوهام»[(٢)] ويقول: «فلا موجود على الإطلاق، ولا واحد على الحقيقة إلا الله»[(٣)] فالحق تعالى- عند ابن سبعين «في الماء ماء، وفي النار نار، وفي الحلو حلو وفي المر مر»[(٤)] ولا شك في أن هذا من أعظم الكفر والضلال ووصف للحق بصفات النقص. مع أن هذا فيه تناقض لمذهبه إذ أثبت هنا ذواتاً متغايرة.

ويقول: «الآن نقول هو هو هو. ثم نقول هو ونصمت. ثم نشير. ثم نقطعها. ثم لا ثم إلا الحق المحض. ثم لا إله إلا الله. ثم نتوب»[(٥)] وتوبة ابن سبعين هنا من قول لا إله إلا الله؛ لأنه قد يوهم ولو بشيء

(١) بد العارف: ص ٣٠٣.
(٢) رسالة خطاب الله بلسان نوره، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ٢٣٥. وينظر رسالة الألواح، ص ٢٧٦.
(٣) الرسالة الفقيرية، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٢.
(٤) رسالة الألواح، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٩٢.
(٥) الرسالة الرضوانية، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ٣٢٨.

يسير على وجود حق وخلق وما ثم إلا الوجود المطلق والمتأمل هنا يجد أن قرب هذا المذهب إلى الإلحاد التام الذي ينكر وجود إله أقرب منه من الإيمان بشيء.

والذوات كلها عند ابن سبعين هي ذات ذلك الوجود المطلق فلا اثنينية مطلقاً، وفي ذلك يقول ابن سبعين: «ومما ظهر لي في الوجود، أن الذوات كلها ذات ذلك الوجود... والوجود في كل موجود هو الحق فيه، وقولك الجسم، والجوهر، والعرض: هو الوهم، وهو غير الجليل، وما يخالف الحق المبحوث عنه، فالحق في الخلد هو الأمر الذي يمتد على العوالم، وتلك العوالم هي أمور الله، ولذلك يقول الحق: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿٧٦﴾﴾ [الحج: ٧٦]»(١).

«فثبت أن الحق هو الوجود، والوهم هو المراتب الزائلة والباطلة، و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ [القصص: ٨٨] هي المراتب الوهمية ﴿إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، وهو المجد والوجود، وهو الأمر الذي لا تخرج عنه حقيقة من الحقائق الموصوفة بالوجود، ولا وصف له ولا نعت، ولا حد ولا رسم بالنظر إلى ذاته سوى أنه وجود»(٢).

ويمثل ابن سبعين الوحدة المطلقة بمثال، يشبه فيه الوجود الحق بالدارة، ويطلق عليها دائرة الوجود: «دائرة ونقطها ذاتها ولا أول ولا آخر ولا محمول ولا موضوع، وكأنها مريد وهي هو وهو هي»(٣). ويدعو ابن سبعين هذه الوحدة بالإحاطة؛ ويدخل فيها كل موجود فهي

(١) رسالة خطاب الله بلسان نوره، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ٢٢٧.
(٢) رسالة الألواح، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٩٤.
(٣) بد العارف: ٢٢٢.

تحيط به وما ثم موجود خارج عنها، ويصفها بأنها ليست كالمكان ولا توجد في مكان، ولا يحيط بها زمان، ولا تعدد فيها، ولا إضافة فهي الكل بمعنى واحد ليس إلا[١].

ومما يجدر ذكره أن عبد الغني النابلسي قال بالإحاطة أيضاً؛ ولكنها تخالف مفهوم الإحاطة عند ابن سبعين، يقول النابلسي: «قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ ﴿٢٠﴾﴾ [البُرُوج: ٢٠] لا ينفك هذا الوراء الذي لله تعالى عن الأشياء أصلاً، وهو معنى الإحاطة من قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌۢ ﴿٥٤﴾﴾ [فُصّلَت: ٥٤]، وقوله تعالى: ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًۢا ﴿٢٨﴾﴾ [الجنّ: ٢٨] ولأجل هذا لا تظهر الأشياء إلا موجودة ثابتة بسبب إحاطة الوجود الحق الثابت بها، إحاطة عالم بمعلوم ومقدر بمقدور وخالق بمخلوق؛ فعقول الناس وحواسهم يرون الأشياء كلها موجودة ثابتة، ولا يقدرون أن يفرقوا بين الوجود الحق الثابت المحيط بكل الأشياء الهالكة الفانية إحاطة واحدة من جميع وجوه الأشياء المنفية في نفسها، الفانية المعدومة بعدمها الأصلي»[٢].

والفرق بين الإحاطة عند ابن سبعين وبينها عند النابلسي أن الإحاطة عند الأول يمكن تمثيلها بدائرة كل جزء في الدائرة يماثل أي جزء آخر في هذه الدائرة المحيطة بجميع أجزائها، فالكل واحد، ويمثل حقيقة واحدة هي الله في زعم ابن سبعين. أما الإحاطة التي يقصدها النابلسي فتمثل المحيط الذي يحيط بهذه الدائرة فلولاه ما وجدت هذه الدائرة، فهو الحقيقي، وما يقع داخل هذه الدائرة فهو لا وجود له في

---

(١) ينظر كتاب الإحاطة، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٣٥.
(٢) نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم (مخطوط): ق ١٤ب.

الحقيقة، وإنما هو صور وانعكاسات وتجليات لهذه الإحاطة الشاملة، والله أعلم.

يقول التلمساني: «وينبغي أن يعلم أن إحاطته الذاتية.. تستغرق ما أحيط به حتى إذا شهد الشاهد هذه الإحاطة لم يجد المحاط به وجوداً غير وجود المحيط به، ويرجع معنى ذلك إلى شهود الوحدانية وذلك لدخول كل موجود في وجوده عز وجل»[1].

يقول شيخ الإسلام: «وأما التلمسانى ونحوه فلا يفرق بين ماهية ووجود. ولا بين مطلق ومعين. بل عنده ما ثم سوى ولا غير بوجه من الوجوه. وانما الكائنات أجزاء منه وأبعاض له، بمنزلة أمواج البحر فى البحر، وأجزاء البيت من البيت، فمن شعرهم:

البحر لا شك عندى فى توحده ... وإن تعدد بالأمواج والزبد
فلا يغرنك ما شاهدت من صور ... فالواحد الرب ساري العين في العدد

ومنه:

فما البحر إلا الموج لا شيء غيره ... وإن فرقته كثرة المتعدد

ولا ريب أن هذا القول هو أحذق في الكفر والزندقة، فإن التمييز بين الوجود والماهية، وجعل المعدوم شيئاً أو التمييز في الخارج بين المطلق والمعين، وجعل المطلق شيئاً وراء المعينات في الذهن: قولان ضعيفان باطلان.. لكن هذا القول أشد جهلاً وكفراً بالله تعالى، فإن صاحبه لا يفرق بين المظاهر والظاهر، ولا يجعل الكثرة والتفرقة إلا في ذهن الإنسان؛ لما كان محجوباً عن شهود الحقيقة، فلما انكشف

(١) شرح أسماء الله الحسنى؛ ق ٥ ب.

غطاؤه عاين أنه لم يكن غير، وأن الرائي عين المرئي والشاهد عين المشهود»[١].

وفي ضوء الأساس الثاني لوحدة الوجود وهو أن الله عين خلقه نظر الصوفية إلى الوجود كلاً متكاملاً، وأن ما فيه حق كله؛ ومن ذلك الأديان المختلفة والمذاهب المتنافرة فهي مظاهر لحقيقة واحدة.

وقد وردت نصوص عن الصوفية في تقرير أن الله عين خلقه؛ سواء كان ذلك نثراً أم شعراً، وهم في تقريرهم لهذا الأصل الباطل إنما يقرون بوحدة الأديان أيما إقرار، وسيأتي ذكر نصوصهم الصريحة في الدعوة إلى وحدة الأديان إن شاء الله، وإنما المراد هنا ذكر بعض أقوال أقطابهم في تأصيلهم لوحدة الوجود والتي من فروعها الدعوة إلى وحدة الأديان.

ويقرر ابن عربي أن الحق عين جميع الأشياء مهما اختلفت حدودها؛ وأنه ما من شيء يحد بحد إلا والله عين ذلك الشيء. وأن الحقيقة التي هي وجود بحت - هي ذاته تعالى: ففي الإنسان إنسان، وفي الحيوان حيوان، وفي النبات نبات، وفي الجماد جماد «فيقال: هذا سماء وأرض وصخرة وشجر وحيوان وملك ورزق وطعام والعين واحدة من كل شيء وفيه»[٢] «وسواء كانت محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً، أو مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً، وليس ذلك إلا لمسمَّى الله

(١) مجموعة الرسائل: ٤/٢٧-٢٨، ومجموع الفتاوى: ٢/١٦٩-١٧٠، ومجموعة الرسائل والمسائل: ١/١٨٠-١٨٥، وجامع المسائل، المجموعة الرابعة: ص٤٢٠. والصفدية (ط أضواء السلف): ص٢٤٦-٢٤٩.

(٢) الفصوص: ص ١٨٨.

تعالى خاصة»[١] ؛ فقد ظهرت العين الحقيقية في المراتب كلها بهذه الصورة، مع بقائها على حالها في عالمها ؛ فهي أصل الكل ومنشؤه ومنبعه، وإلى الأصل الأول والحقيقة الأولى مصيره ومرجعه منه بدأ الكل وإليه يعود «ما في الوجود مثل، فما في الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة، والشيء لا يضاد نفسه»[٢].

يقول ابن عربي: «الحق محدود بكل حد، وصور العالم لا تنضبط، ولا يحاط بها، ولا تُعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته؛ فلذلك يُجهل حد الحق، فإنه لا يُعلم حده إلا بعلم حد كل صورة»[٣]. ويعّرف ابن عربي ربه بأنه «هو عين ما ظهر، وهو عين ما بطن في حال ظهوره وما ثم من يراه غيره، وما ثم من يبطن عنه، فهو ظاهر لنفسه، باطن عنه وهو المسمى أبا سعيد الخراز، وغير ذلك من أسماء المحدثات»[٤]. ويقول: «الإله المطلق لا يسعه شيء؛ لأنه عين الأشياء وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها»[٥]. والحق والخلق عند ابن عربي اسمان أو وجهان لحقيقة واجدة، إذا نظرت إليها من ناحية وحدتها سميتها حقًا؛ وإذا نظرت إليها من ناحية تعددها سميتها خلقاً؛ ولكنهما اسمان لمسمى واحد:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا   وليس خلقاً بهذا الوجه فادّكروا

(١) الفصوص: ص ٧٩.
(٢) المصدر السابق: ص ٩٢.
(٣) المصدر السابق: ص ٦٨.
(٤) المصدر السابق: ص ٧٧.
(٥) المصدر السابق: ص ٢٢٦.

جمّع وفرّق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذرُ[١]

ويقول:

لا تراقب فليس في الكون إلا واحد العين وهو عين الوجود
فتسمى في حالة بمليك وتكنى في حالة بالعبيد[٢]

فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات ؛ فمن حيث هوية الحق وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات.

وابن سبعين يؤكد على وحدة الأديان من خلال عقيدة وحدة الوجود: «إن في كل شيء سراً من سره، جمد في الجمادات وظهر في النبات وتحرك في الحيوان وأعلن في الإنسان»[٣]. وهكذا جعله سارياً في جميع الأشياء؛ فيظهر في الجماد ومنها الأصنام والأوثان، ويظهر في النبات ومنها الأشجار التي تعبد من دون الله، ويظهر في الإنسان، ومن ذلك فرعون والنمرود وغيرهما «فلا موجود على الإطلاق، ولا واحد على الحقيقة إلا الله»[٤].

فالحق تعالى عند ابن سبعين «في الماء ماء، وفي النار نار، وفي الحلو حلو وفي المر مر»[٥]. وهو «عين كل ظاهر» و «معنى كل معنى»[٦] فالموجودات المتعددة المختلفة الماهية، هويتها واحدة وهي

---

(١) الفصوص: ص ٧٩.
(٢) الفتوحات المكية: ٢/٢٠٨. وينظر الفتوحات: ٢/١٥٣، ١٩٥.
(٣) وصية ابن سبعين لأصحابه، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ٣١٥.
(٤) الرسالة الفقيرية، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٢.
(٥) رسالة الألواح، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٩٢.

الوجود المطلق لله: «ولا وجود لكل إلا في جزء، ولا لجزء في كل؛ فاتحد الكل بالجزء فارتبطا بالأصل وهو الوجود، وافترقا وانفصلا بالفرع، وهو نسبة ما به التعدد والتميز، فالعامة والجهال غلب عليهم العارض وهو الكثرة والتعدد، والخاصة والعلماء غلب عليهم الأصل وهو وحدة الوجود»(١). فالهوية والماهية يتحدان اتحاد الفرع بالأصل، والجزء بالكل، والمُدَبَّر بالمُدَبِّر. لأن الوجود واحد ولا يصح معه القول: هذه ألوهية وهذه عبودية، هذا خالق وذاك مخلوق «فالربوبية هي الهوية التي هي الكل، والعبودية هي الماهية التي هي الجزء»(٢).

وقريب من هذا قول ابن عجيبة: «الحق تعالى محال في حقه الحجاب، فلا يحجبه شيء لأنه ظهر بكل شيء وقبل كل شيء وبعد كل شيء، فلا ظاهر معه، ولا موجود سواه»(٣).

ويذهب ابن عربي بناء على أصلهم الفاسد- من أن الله عين خلقه؛ وأنه لا موجود إلا الله تعالى، وأن جميع الممكنات مظاهر له يتجلى فيها جميعها لا في بعضها دون بعض، فهي ليست إلا مظاهر للحق الظاهر فيها ولولاه لكانت عدماً- إلى تصويب قول كل من ادعى أنه الله؛ لأنه تعالى- بزعم ابن عربي- عين جميع الأشياء؛ وما الخلق في الحقيقة إلا ظل لصاحب الظل؛ فالخلق لا وجود له حقيقة بل هو شبح وأوهام.

---

(١) رسالة الألواح: ص ١٩٠.
(٢) المصدر السابق: ص ١٩٤.
(٣) المصدر السابق: ص ١٩٤.
(٤) إيقاظ الهمم، لابن عجيبة: ١/ ٦٤-٦٥.

يقول ابن عربي: «فما في الوجود إلا الله، ولا يعرف الله إلا الله، ومن هذه الحقيقة قال من قال: أنا الله»[١].

ومن هذا الباب أيضاً- وهو قولهم: إن الحق عين الخلق- قول الرومي في المثنوي: «جاء أحدهم ودق باب صديق .. فصاح صديقه: من بالباب؟ قال: هو أنت، قال: ما دمت أنت أنا، فيا أنا أدخل، فالدار لا تتسع لاثنين يقولان " أنا". ولا توجد إبرة قط تسع خيطاً مزدوجاً، فإن كنت مفرداً، ادخل في تلك الإبرة»[٢].

إلى أن قال: قال رفيقه: «أدخل يا من أنت كلي، ولست مخالفاً، كما تخالف الأشواك الورود والرياض، لقد صار الخيط مفرداً، ومن ثم قل الخطأ الآن، وإن رأيتهما اثنين حرفي الكاف والنون. فالكاف والنون كلاهما جاذب كالوهق، حتى تجر العدم إلى دنيا الخطوب. ومن ثم ينبغي أن يكون الوهق مكوناً من شقين في شكله، بالرغم من أن هذين الاثنين ذوا أثر واحد. وإن كان المخلوق يمشي على اثنين أو على أربع، فهو يقطع الطريق، كالمقراض له طرفان والقص واحد»[٣].

فالرومي يقرر هنا أن ليس ثم إلا الواحد، وليس ثم إلا الوحدة، والمتعددات مهما كثرت ما هي إلا مظهر من مظاهر الوحدة "كن" التي هي كالوهق [حبل في طرفة أنشوطة] مزدوج ذو طرفين، ويقوم بفعل واحد هو الجذب، كالقدمين يسيران معاً في طريق واحد، كالمقراض

(١) الفتوحات المكية: ١/ ٣٥٥. وينظر آراءة الدقائق في شرح مرآة الحقائق، للمهائمي: ص ٣٥-٣٧.

(٢) المثنوي: ١/ ٢٨٢-٢٨٣ الفقرات ٣٠٧٥-٣٠٧٧.

(٣) المثنوي: ١/ ٢٨٤ الفقرات ٣٠٩٠-٣٠٩٤.

مكون من طرفين ويقوم بقص واحد[١].

وقال جلال الدين الرومي في وحدة الوجود: «ولقد قال شيخ الدين (المعنى هو الله) وبحر المعاني هو رب العالمين، وكل طباق السماوات والأرضين كأنها قشة في ذلك البحر المواج، وإن تَهاجُم القذى ورقصه فوق الماء إنما جاء من الماء عند اضطرابه»[٢].

في هذين البيتين من المثنوي تعبير عن وحدة الوجود، حيث تشبه الذات الإلهية ببحر فياض وكل مظاهر هذا الوجود؛ لا تعدو أن تكون قشاً سابحاً في هذا البحر، فكل حركة لهذا القش مصدرها البحر، أما القش فليست له حركة ذاتية فالوجود الحقيقي، والوجود كله كالزبد والقذى[٣].

ويقول الرومي: «ويا من تنزهت روحك عن "نحن" وعن "أنا" يا لطيفة الروح في الرجال وفي النساء. وعندما يصير الرجال والنساء واحداً فذلك الواحد هو أنت، وعندما تنمحي الآحاد، حينذاك تكون. لقد صنعت هذه الأنا والنحن من أجل هدف ما، هو أن تلعب مع نفسك نرد الخدمة!! وحتى تصبح جوهراً واحداً مع نحن وأنت، تصبح في النهاية محض ذلك المحبوب. وحتى تصبح كل "أنا" و"أنت" روحاً واحدة، وتصبح في النهاية مستغرقة في الأحبة»[٤].

---

(١) ينظر شرح المثنوي: (ملحق بآخر المتن) إبراهيم دسوقي: ١/ ٥٤٨.
(٢) المثنوي: ١/ ٣٠٤ الفقرات ٣٣٥٢-٣٣٥٤.
(٣) ينظر شرح المثنوي، عبدالسلام كفافي: ١٥٨٤، وشرح المثنوي، دسوقي: ١/ ٥٦٢.
(٤) ينظر شرح المثنوي، عبدالسلام كفافي: ١٥٨٤، وشرح المثنوي، دسوقي: ١/ ٥٦٢.

إن جلال الدين الرومي يعتقد أن العوالم الظاهرة لنا ما هي إلا صورة الله تعالى؛ وأن هذه الصورة ليست حقيقية لأنها موجودة. وأما الوجود الحقيقي فهو الله وحده. وكل ذرة في الوجود تظهر صفة من صفات الله؛ لأن هذه الصفات كانت كامنة، ثم تجلت وظهرت وأخيراً حلت في هذه الذرات بنسب مختلفة، ولهذا أخذت أسماء متباينة بتباين النسب وتغاير المخلوقات، هذه الذرات كمرآة تنعكس فيها صفات الله، والإنسان هو الذي تظهر فيه هذه الصفات جميعها «والصورة المتمردة أذابها بالألم، حتى ترى الوحدة تحتها كأنها كنز»[1].

ويمثل النابلسي وجود الممكنات بالموج ووجود الحق بالماء، والموج عين الماء:

وما الكل إلا صورةٌ مستحيلةٌ ... كماءٍ له موجٌ وفيه فواقعُ[2]

ويشبه وجود الحق بالماء، والأعيان بالزبد الذي فوق الماء، والزبد لا حقيقة له:

وهو عين الكل والكل له ... راجع إذ هو فيهم رصد
وهو لا شك كثير بالورى ... وهو في تحقيقه منفرد
بحر ماء موجه أرواحه ... راق والأجسام فيه الزبد[3]

ويذهب النابلسي كما ذهب ابن عربي وابن سبعين إلى سريان الحق في جميع الممكنات؛ سواء قيل: إنه نفس كل كائن أو عقله:

---

(١) المثنوي: ١/ ٩٣ فقره ٦٨٧.

(٢) ديوان الحقائق للنابلسي: ١/ ٢٩٧.

(٣) ديوان الحقائق للنابلسي: ١/ ١٤١.

وإذا شئت فقل عقل وقل   هي نفس كل شيء تلد[(١)]

ويؤكد النابلسي أن محبته وصلاته وعباداته هي له ذاته؛ كما أن ثمرة عبادته وجنته وسعادته هي من ذاته لذاته؛ لأن الوجود واحد، والحق عين الخلق:

وأنا المحبوب والمحبوب   ذاتي ووجودي
وأنا نفس جميع الناس   نسلي وجدودي
وصلاتي لي جميعاً   وركوعي وسجودي
وأنا لجنة إذ في   قبضتي كان سعودي[(٢)]

وينفي أبو الحسن الششتري أي وجود سوى وجود واحد هو وجود الحق والخلق معاً في إطار أحادي يمثل فيه كل طرف عين الآخر:

ما ثم إلا واحد فافهم يا صاحبي   والكثرة مثل كثرة جوز العجايبي[(٣)]

وجوز العجايبي جوز لا يؤكل، والمراد أن الكثرة كالجوز الذي لا ثمرة له.

ومن هذا الباب أيضاً قول الغزالي: «العارفون - بعد العروج إلى سماء الحقيقة - اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق.. وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستفرقوا بالفردانية المحضة»[(٤)].

ويقول التيجاني: «صاحب اليقين سلبه الله صورة الغير والغيرية ولم

---

(١) ديوان الحقائق: ١/ ١٤١.
(٢) المصدر السابق: ١/ ١٣٧.
(٣) ديوان الششتري: ص ١٠٠.
(٤) مشكاة الأنوار: ٥٧، وينظر نفس الكتاب ص ٥٥-٥٦.

يبقم في حسه وشهوده وإدراكاته وذوقه إلا الحق محضاً سبحانه وتعالى من كل وجه وبكل اعتبار كما قال بعض العارفين:

فلم يبق إلا الله لا شيء غيره فما ثَمَّ موصول ولا ثم بائن»[(١)]

ويقول التيجاني «إن جميع المخلوقات مراتب للحق يجب التسليم له في حكمه، وفي كل ما أقام فيه خلقه لا يعارض في شيء ثم حكم الشرع من وراء هذا يتصرف فيه ظاهراً لا باطناً، ولا يكون هذا إلا لمن عرف وحدة الوجود فيشاهد فيها الفصل والوصل، فإن الوجود عين واحدة لا تجزؤ فيها على كثرة أجناسها وأنواعها ووحدتها لا تخرجها عن افتراق أشخاصها بالأحكام والخواص، وهي المعبر عنها عند العارفين بأن الكثرة عين الوحدة والوحدة عين الكثرة، فمن نظر إلى كثرة الوجود وافتراق أجزائه نظره عينًا وحداة على كثرته، ومن نظر إلى عين الوحدة نظره متكثراً بما لا غاية له من الكثرة، وهذا النظر للعارف فقط لا غيره من أصحاب الحجاب»[(٢)].

ويقول ابن علويه المستغانمي: «الحق تبارك وتعالى مذكور بكل لسان حالاً ومقالاً، فمن الذكر ما هو مجهول، ومنه ما هو معلوم، فالذكر المجهول هو ما صدر عن الفرق الضالة، والمعقول ما صدر من الموحدين، والكل مجتمع في كلمة الإخلاص، إلا أن الفرق الأولى [الضالة] أخذت بالشق الأول من كلمة الإخلاص وهو النفي بدون إثبات [لا إله]..وعلى كل حال الأخذ بالجانبين هو أفضل العبادة»[(٣)].

---

(١) جواهر المعاني: ١/ ٢٦٣.

(٢) جواهر المعاني: ٢/ ٩٢.

(٣) المنح القدوسية، ابن علويه المستغانمي: ص ٦٢.

فالنصوص السابقة التي تم إيرادها عن بعض أقطاب التصوف تؤكد أن نظرتهم إلى الكون نظرة أحادية لا تفريق فيها بين رب وعبد، بل الكل واحد ذو مظاهر متعددة؛ فبالتالي كانت نظرتهم إلى الأديان نظرة أحادية ذات منظور واحد وهو أنها طرق متعددة للوصول إلى معبود واحد.

الأصل الثاني:

أما الأصل الثاني الذي بنى عليه أصحاب وحدة الوجود قولهم بوحدة الأديان فهو أن «**الحقائق تتبع العقائد، فكل من قال شيئاً أو اعتقده؛ فهو حق في نفس هذا القائل المعتقد**»[١]. ومضمون هذا الأصل: «**أن كل إنسان يقول ما يشاء ويعتقد ما يشاء، من غير تمييز بين حق وباطل، وصادق وكاذب، وأنه لا ينكر في الوجود شيء**»[٢].

يقول ابن عربي:

عقد الخلائق فى الإله عقائداً   وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه[٣]

وفي ضوء هذا الأصل؛ فإن حقيقة التوحيد هي عين الشرك عند الاتحادية؛ فلقد أعطى التفسير الصوفي الوجودي للتوحيد معنى لا تفريق فيه بين ذات الرب وصفاته، وبين ذات العبد وصفاته، فليس في الوجود غير الله، فكل ما في هذا الكون هو الله، وكل ما سواه مظاهر

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ٢/ ٩٨، والصفدية: ص١٢٨-١٢٩.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ٢/ ٩٩.

(٣) الفتوحات المكية: ٣/ ١٣١. والبيت منسوب إلى الحلاج، انظر ديوانه: ص٨٨. قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٢/ ٣١١: «هذا البيت يعرف لابن عربى فان كان قد سبقه اليه الحلاج وقد تمثل هو به فاضافته الى الحلاج صحيحة».

وتجليات لحقيقة واحدة هي الألوهية. وهذا التجلي الإلهي متعدد المظاهر، فيتجلى لكل قوم بحسب ما هم عليه من ديانة، ويظهر في صورة كل معبود يعبد. وبالتالي فإن هذا المعنى للتوحيد أعطى معنى فضفاضاً وواسعاً للألوهية، فدخل فيها جميع الآلهة المعبودة التي عبدت من دون الله، سواء كانت هذه الآلهة من الملائكة أو البشر، أو الشجر والحجر، أو السماء والكواكب، وهكذا.

وإرهاصات المعنى الوجودي للتوحيد كانت على يد بعض الزهاد؛ إذ وردت أقوال عن بعضهم تفيد هذا المعنى ؛ فمن ذلك: عرف رويم بن أحمد البغدادي التوحيد بأنه : «محو آثار البشرية وتجرد الألوهية»[١].

قال الجنيد وقد سئل عن التوحيد: «معنى تضمحل فيه الرسوم، وتندرج فيه العلوم، ويكون الله تعالى كما لم يزل»[٢]. وقال في تعريف التوحيد أيضاً هو «أن يرجع آخر العبد إلى أوله ؛ فيكون كما كان قبل أن يكون»[٣]. فمفهوم هذين التعريفين معاً: يفيد أن الرب هو عين العبد، والعكس.

وقال: «التوحيد هو الخروج من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية»[٤]. والسرمدي هو ما لا أول له ولا آخر[٥] فإذا خرج السالك

---

(١) اللمع: ص٥١. والرسالة القشيرية: ٢/ ٥٨٧.
(٢) اللمع: ص ٤٩. والرسالة القشيرية: ٢/ ٥٨٣.
(٣) اللمع: ص ٤٩. والرسالة القشيرية: ٢/ ٥٨٤.
(٤) اللمع: ص ٤٩.
(٥) التعريفات للجرجاني: ص ١٢٣.

من الزمان والذي يعني الحركة والتغير والانتقال إلى السرمدية؛ والتي هي آن مطلق الحضور لا قبل فيه ولا بعد؛ فإنه يكون هو المطلق الذي لا تجري عليه أحكام الزمان. وهنا يصل الجنيد إلى التصريح بوحدة الوجود؛ فيقول: «هو العارف، وهو المعروف»(١).

وقال الشبلي: «من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد. ومن أشار إليه ثنوي. ومن أومأ إليه فهو عابد وثن»(٢). وسبب الإلحاد هنا أن ذلك يقتضي موحِدًا هو الإنسان، وموحَدًا هو الله، وتوحيداً هو الواسطة بين الاثنين فأصبح هنا تثليث ينافي توحيد وحدة الوجود الذي ينادي به الشبلي.

وقال أيضاً: «لا يصح التوحيد إلا لمن كان جحده إثباتاً» فسئل عن الإثبات، فقال: «إسقاط الياءات»(٣). أي: «لا تقل: لي، وبي، ومني، وإليّ»(٤).

وقال أبو سعيد الخراز: «أول علامة التوحيد خرْوج العبد عن كل شيء»(٥).

كما أن للصوفية تعاريف أخرى للتوحيد لا تخرج عن قولهم بوحدة الوجود، ومن ذلك قولهم: «ليس في التوحيد خلق، وما وحد الله غير الله»، وقولهم: «الوحدانية بقاء الحق بفناء كل ما دونه»، وقولهم:

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص ٧٢.
(٢) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٨٦. واللمع: ص ٥٠.
(٣) اللمع: ص ٥٤.
(٤) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٨٧.
(٥) اللمع: ص ٥٣.

«التوحيد نسيان ما سوى التوحيد بالتوحيد»[١]. وقولهم: «التوحيد: توحيد الله تعالى في كل شيء، **وتوحيده بكل شيء**»[٢].

والمتأمل في التعاريف السابقة للتوحيد عند هؤلاء الزهاد؛ يجد في لفظها قبل معناها القول بوحدة الوجود، وإن اختلفت العبارات فالمعنى واحد.

وقد قادهم هذا التوحيد إلى الحيرة، يقول الجنيد: «إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد تناهت إلى الحيرة»[٣]. وجعلوا من وصل إلى هذه المرحلة هو الموحد لله حقاً: «اعرف الخلق بالله أشدهم تحيراً فيه»[٤]. ومن لم يتحير فلن يشم روائح التوحيد، يقول الشبلي: «ما شمَّ روائح التوحيد من تصور عنده التوحيد»[٥]. وسئل ذو النون ما أول درجة يرقاها العارف؟ فقال: «التحير، ثم الافتقار، ثم الاتصال، ثم التحير»[٦]. وفي هذا يقول الشبلي: «قد تحيرت فيك، خذ بيدي، يا دليلاً لمن تحير فيك»[٧].

يقول الكلاباذي: «والحيرة الأخيرة: أنْ يتحير في متاهات التوحيد، فيضل فهمه ويخنس عقله.. وقد قيل: دون التوحيد متاهات تضل فيها الأفكار»[٨].

---

(١) اللمع: ص٥٢.
(٢) قوت القلوب: ٢/ ٢٥١.
(٣) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٨٣.
(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي: ص ١٥٥.
(٥) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٨٧.
(٦) التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي: ص ١٥٥.
(٧) المصدر السابق: ص ١٢٧.
(٨) المصدر السابق: ص ١٥٦.

ويتخذ مفهوم الحيرة عند غلاة الصوفية معنى تتساوى فيه درجة الإيمان مع الكفر عند السالك الذي بلغ في الطريق نهايته، فلا يدري أيهما هو الصحيح: «لم أعد مسلماً ولا كافراً، فقد تملكتني الحيرة بين كلا الأمرين، وحيث إني لست مسلماً، ولا كافراً فماذا أفعل؟»(١). وبتعبير آخر: «صار الكفر إيماناً، وصار الإيمان كفراً»(٢). ويحكي العطار عن شيخ يقال له: نصر آباد(٣) أنه حج أربعين سنة، ثم عقد الزنار، وطاف حول معبد النار. وسبب ذلك كله كما يروي العطار أن الرجل تملكته الحيرة بعد أن بلغ في الطريق مبلغه، فقال: «مللت الكعبة والكنيسة؛ وإن تصبك ذرة من الحيرة فستصاب بمئات من الحسرات مثلي»(٤).

أما غلاة الصوفية؛ فللألوهية عندهم مفهوم خاص، فهو قائم على الحدس والكشف الباطن على حد قول الجيلي: «وأما نحن فقد أعطانا الكشف الإلهي أن صفاته عين ذاته»(٥). وهم لا يؤمنون أبداً بالتوحيد الذي

---

(١) منطق الطير، للعطار: ص٤٤١. وينظر نقد النصوص شرح نقش الفصوص للجامي: ص ٢٧٨-٢٨٠.

(٢) منطق الطير: ص٤٠١. وينظر: ص٣٩٥.

(٣) نصر آباد هذا، اسم عام تسمى به كثير من الصوفية نسبة إلى مدينة نصر آباد. وقد ذهب محقق منطق الطير إلى أن اسمه: "إبراهيم بن محمد بن محمويه.ت٣٧١هـ. كما في نفحات الإنس ص٢٣٠". ولم أجد ما ذكره العطار عن إبراهيم هذا في كتب التراجم، وإنما نُقل عنه طوافه حول قبور النصارى ومشابهته لها بالكعبة، وإنكار الناس عليه فعل ذلك. ينظر سير أعلام النبلاء: ١٦/ ٢٦٤، والوافي بالوفيات: ٦/ ١١٨. وقد سبقت ترجمة إبراهيم بن محمويه.

(٤) منطق الطير: ص٤٠٢.

(٥) الإنسان الكامل: ١/ ٥٧.

نزلت به الكتب ودعت إليه الرسل الذي تضمنته كلمة "لا إله إلا الله " فهذا توحيد العوام أهل الشريعة وأهل الظاهر توحيد الأنبياء، وهو «التوحيد الألوهي الظاهر العام، الذي هو دعوة الخلق إلى عبادة إله مطلق من عبادة آلهة مقيدة، أو إلى إثبات إله واحد، ونفي آلهة كثيرة»[١].

وضد هذا التوحيد هو الشرك الجلي، وهو: «عبادة الأصنام والأوثان والحجر والمدر والشمس والقمر وأمثال ذلك»[٢].

أما التوحيد الوجودي الذي يؤمن به هؤلاء الصوفية، الذي هو سر الربوبية: توحيد الخواص، ويسمونه توحيد أهل الحقيقة، وتوحيد العارفين، وتوحيد الأولياء وهو : «التوحيد الوجودي الباطن الخاص» المعبر عن : «الإسلام الباطن»، وشعاره : «لا موجود إلا الله» وهو: «دعوة الخلق إلى مشاهدة وجود مطلق، من مشاهدة وجودات مقيدة، أو إلى إثبات وجود واحد حق واجب بالذات، ونفي وجودات كثيرة ممكنة بالذات، معدومة في نفس الأمر». ويتمثل هذا النوع في قولهم: «ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله، فالكل هو وبه ومنه وإليه»[٣]. وبعبارة أخرى: «إفراد الله تعالى بالوحدانية في

---

(١) أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، سيد حيدر الآملي: ص ٧٠، ٧٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٧١.

(٣) المصدر السابق: ص. ٧٧، ٧٠ وينظر: ترجمان لسان الحق المبثوث في الأمر والخلق، لابن برجان (مخطوط): ٢/ ق(١١٤)ب. ولطائف الجود في مسألة وحدة الوجود، للعيدروسي ص ٣٢. وخمرة الحان ورنة الألحان، للنابلسي ص ١٠١، ١٠٣. وشرح قصيدة " يا من تعاظم " للرفاعي، لابن عجيبة: ص ١٦٣، وروض القلوب المستطاب، لحسن رضوان: ص ١١٤-١١٧، ٢٠٣-٢١١. وشرح الشرقاوي على حكم ابن عطاء: ١/ ١٠٦-١٠٧.

الوجود»[١]. أو هو: «رفع حكم الفرق»[٢]. أو: «الكل لا إله إلا الله»[٣]، ويطلقون عليه توحيد أهل الحقيقة، و «طالب علم التوحيد هو القائل بوحدة الوجود»[٤]. يقول أبو إسماعيل الهروي غفر الله له:

ما وحد الواحد من واحد   إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته   عارية أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده   ونعت من ينعته لاحد[٥]

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية شارحاً هذه الأبيات: «عني إذا تكلم العبد بالتوحيد وهو يرى أنه المتكلم، فإنما ينطق عن نعت نفسه، فيستعير ما ليس له فيتكلم به. وهذه عارية أبطلها الواحد؛ ولكن إذا فنى عن شهود نفسه، وكان الحق هو المتكلم على لسانه، حيث فنى من لم يكن وبقي من لم يزل فيكون الحق هو الناطق بنعت نفسه لا بنعت العبد، ويكون هو الموحد وهو الموحد؛ ولهذا قال: "توحيده إياه توحيده" أي: توحيد الحق إياه أي نفسه هو توحيده هو لا توحيد المخلوقين له، فإن لا يوحده عندهم مخلوق، بمعنى أنه هو الناطق بالتوحيد على لسان خاصته ليس الناطق هو المخلوق، كما يقوله النصارى في المسيح: إن اللاهوت تكلم بلسان الناسوت. وحقيقة الأمر: أن كل من تكلم بالتوحيد أو تصوره وهو يشهد غير الله فليس

(١) خمرة الحان ورنة الألحان شرح رسالة الشيخ رسلان، عبدالغني النابلسي: ص ٣٩. وينظر التفسير المظهري، للقاضي محمد ثناء الله العثماني: ١٠/ ٣٧٠-٣٧١.
(٢) كتاب الأزل، محمد وفا: ص ٨٦.
(٣) المنح القدوسية، ابن علويه المستغانمي: ص ٥٨.
(٤) آراءة الدقائق في شرح مرآة الحقائق، للمهائمي: ص ١٢.
(٥) منازل السائرين إلى الحق جل شأنه، أبو إسماعيل الهروي: ص٨٢.

بموحد عندهم، وإذا غاب وفنى عن نفسه بالكلية فتم له مقام توحيد الفناء الذي يجذبه إلى توحيد أرباب الجمع صار الحق هو الناطق المتكلم بالتوحيد وكان هو الموحد وهو الموحد لا موحد غيره. وحقيقة هذا القول لا يكون إلا بأن يصير الرب والعبد شيئاً واحدًا وهو الإتحاد فيتحد اللاهوت والناسوت كما يقول النصارى»(١).

وضد هذا التوحيد الوجودي الشرك الخفي، وهو «مشاهدة وجود الغير واثباته في الخارج، من مشاهدة الموجودات الممكنة: كالعقل والنفس والأفلاك والأجرام والعناصر والمواليد وغير ذلك»(٢).

والمسلم والصوفي كلاهما يعلن أن الله واحد، ولكن بمعنى مختلف، فالمسلم يرى أن الله فرد في ذاته، وصفاته وأفعاله، وأنه لا يماثل أحداً من المخلوقات إطلاقاً. والصوفي يرى أن الله هو الموجود، الحق الأحد، الذي يكمن وراء الظواهر جميعاً «فما شهد أن لا إله إلا هو غيرُهُ»(٣). فلا موجود إلا الله. فالعالم جميعاً وفيه الإنسان واحد مع الله ضرورة؛ حيث يعتبر فيضاً صدر عنه، دون الإخلال بوحدانيته كأشعة الشمس مع الشمس؛ أو حيث يعتبر مرآة تنعكس عليها الصفات الربانية ويستدل الصوفية، بالحديث المشهور: «كنت كنزاً مخفياً، فأردت أن أعرف، فخلقت الخلق ليعرفوني»(٤).

---

(١) منهاج السنة: ٥/ ٣٧١-٣٧٢. وقد اعتذر ابن تيمية رحمه الله لأبي إسماعيل الهروي عن هذه الأبيات (٥/ ٣٨٣، وما بعدها)، ومثله ابن القيم في المدارج.

(٢) أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، سيد حيدر الآملي: ص٧١. وينظر شرح خمرية ابن الفارض، لابن عجيبة: ص ١٣٢.

(٣) شرح منازل السائرين، عفيف الدين التلمساني: ٢/ ٦٠١. وينظر روض القلوب المستطاب، ص١١٥، وينظرالكتاب نفسه: ص٢٠٣، ٢١١.

(٤) سبق تخريجه: ص ٣٢١.



يقول الغزالي : «ههنا نظران : نظر بعين التوحيد المحض وهذا النظر يعرفك قطعاً أنه الشاكر وأنه المشكور وأنه المحب وأنه المحبوب، وهذا نظر من عرف أنه ليس في الوجود غيره، وأن كل شيء هالك إلا وجهه، وأن ذلك صدق في كل حال أزلًا وأبدًا.. فإذا نظرت من هذا المقام عرفت أن الكل منه مصدره وإليه مرجعه، فهو الشاكر وهو المشكور، وهو المحب وهو المحبوب»[1].

ويقول أيضاً : «للتوحيد أربع مراتب، وينقسم إلى لب، وإلى لب اللب، وإلى قشر، وإلى قشر القشر ..فالرتبة الأولى من التوحيد : هي أن يقول الإنسان بلسانه (لا إله إلا الله) وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافقين. والثانية : أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم المسلمين وهو اعتقاد العوام. والثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين .. والرابعة : أن لا يرى في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد..؛ بمعنى أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث إنه كثير بل من حيث إنه واحد، وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد؛ فالأول كالقشرة العليا من الجوز، والثاني كالقشرة السفلى، والثالث كاللب، والرابع كالدهن المستخرج من اللب»[2].

كما أنه في ضوء توحيد وحدة الوجود؛ فإن مفاهيم: الشرك

---

(١) إحياء علوم الدين: ٤/ ٨٦.

(٢) إحياء علوم الدين: ٤/ ٢٤٦، وينظر رشحات عين الحياة، لعلي بن الحسين الواعظ النقشبندي: ص١٤١، ١٨٥.

والكفر، والضلال والنفاق، ونحوها، تأخذ طابعاً توحيدياً إيمانياً، فما هي إلا أسماء لحقيقة واحدة؛ فالأسماء مختلفة، والمسمى واحد: الإيمان بأن الكون وما فيه هو الله المتجلي في الصور المختلفة. يقول ابن الفارض:

فلو واحداً أمسيتَ أصبحتَ واجداً
منازلةً ما قُلتُه عن حقيقةِ
ولكن على الشركِ الخفيِّ عكفتَ لو
عرفتَ بنفسٍ عن هدى الحقِ ضلت
وفي حُبِّه من عزَّ توحيدُ حِبِّهِ
فبالشرك يَصلى منه نارَ قطيعة
وما شانَ هذا الشأن منك سوِى السِّوى
ودعواه حقاً عنك إن تُمْحَ تثبُت
كذا كنتُ حيناً قبل أن يُكشفَ الغطا
من اللَّبْسِ لا أنفكُّ عن ثنوية[1]

وابن الفارض يرى أنه كان مشركاً ثنوياً غير موحد؛ إذ يقرر بوجود خالق ومخلوق. وقد عكف على هذا الشرك فترة ليست بالقصيرة حتى زال اللبس وانكشف الغطاء، فإذا الوجود واحد، وعين العبد هي عين الرب. فالشرك الخفي هنا الذي قصده ابن الفارض هو توهم وجود الأشياء ووجود نفسه على الاستقلال مع أنه ما ثم غير الوجود الحق الواحد بزعمه.

---

(١) ديوان ابن الفارض، الأبيات ٢٢٦-٢٣٠: ص ٢٤٩-٢٥٠.

ومثله قول العطار: «إذا كانت الثنائية بيننا، فالشرك قد أصابك، وإذا انمحت عنا الثنائية، فالتوحيد قد أدركك»[١]. وبالتالي فإن: «من اعتقد الخير في صخرة نال منها»[٢].

يقول مصطفى العروسي: «والحاصلُ أن الاتحاد والحلول بين الشيئين المتغايرين من كل الوجوه شرك عند أهل الله؛ وذلك لفناء الأغيار عندهم بسطوع نور الواحد القهار، بل المراد أن الحق تعالى باعتبار أنه مصدر الكائنات جميعها، علويها وسفليها، مركبات أو بسائط أو مجردات، جواهر وأعراضاً، كليات أم جزئيات، واعتبار انفراده بالوجود الذاتي، وأن جميع الموجودات مستمدة من وجوده، فهو هي وهي هو، على معنى: لا هو إلا هو، كان الله ولا شيء معه ويبقى الله ولا شيء معه، وإنما الكائنات تعينات له مخصوصة في أزمنة مخصوصة، محكوم عليها بأحكام مخصوصة، ثم إليه يرجع الأمر كما بدا، لِحِكَم عليَّة، وأسرارٍ إلهية، عَلِمها مَن علمها وجهلها من جهلها، بتدبيره تعالى وتقديره، لا يُسأل عما يفعل، فافهم ولا تك أسير النقل والتقليد»[٣].

ويرى النابلسي أن الشرك والغي والإثم في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣]، هو إثبات وجود لأي كائن مع وجود الله تعالى «فمن تعين عنده وجوده مع

---

(١) منطق الطير: ص ٣٩٢.
(٢) شرح الأبيات الثلاثة لأبي القاسم الجنيد، لابن عجيبة: ص ١٩٤.
(٣) حاشية العروسي: (٢/ ٢٠)، عن الكشف عن حقيقة الصوفية للقاسم: ص١١٤.

الله تعالى ظاهراً أو باطناً فقد أفحش وبغى، وقال على الله ما لا يعلم؛ وذلك لأن التعينات في الوجود الحادث إنما هي لبيان امتياز الحضرات الصفاتية لتفصيل مجملاتها، وتبيين كمالاتها، وليست المغايرة أمراً مقصوداً»[١].

كما يؤكد في موضع آخر أن «ليس في العوالم كلها كفر، وإنما الكفر في قلوب الكافرين فقط، وهو التوهم الذي هم فيه ملتبسون؛ فإذا انكشف لهم عنه أيضاً وجدوه عين الوجود»[٢].

ويقول التيجاني: «فإن كان أهل الشرك لا يغفر لهم فبحقيقة ما نالوا ذلك؛ لإنه لو غفر لهم ما قالوا بالشريك فشاهدوا الأمر على ما هو عليه، فإن قلت: فمن أين جاءهم الشقاء وهم بهذه المثابة وأن عدم المغفرة في حقهم ثناء عليهم؟ قلنا: لأنهم عينوا الشريك فأشقاهم توحيد التعيين، فلو لم يعينوا لسعدوا؛ ولكنهم أرجى من الموحدين لدرجة العلم»[٣].

ومظاهر الألوهية في التوحيد الصوفي تكون في الحق وفي الخلق: فتظهر الألوهية في الحق في أعلى مرتبه. بينما تظهر الألوهية في الخلق بحسب ما يستحقه الخلق من تنوعاته وتغيراته وانعدامه ووجوده.

وعلى هذا فللألوهية وجهان: ظاهر وباطن؛ وظاهرها هو الخلق،

---

(١) الفتح الرباني والفيض الرحماني، للنابلسي: ٣١-٣٢. وينظر شرح مواقف النفري، للتلمساني: ص ٩١-٩٢.
(٢) الكشف والبيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان، النابلسي (مخطوط): ق(٦)أ.
(٣) جواهر المعاني: ٢/ ١٠٥.

وباطنها هو الحق، والفرق بين الاثنين كالفرق بين الثلج والماء: فالثلج ظاهر، والماء باطن، والثلح غير الماء في ظاهره وعين الماء في حقيقته.

ويؤكد النابلسي هذا التقسيم، فيذكر أن العبودية الصوفية المحضة الخالصة لله، هي الاعتقاد بأن الموجود هو الله تعالى وحده، وكل ما سواه تعالى معدوم وأن لهذا الوجود مرتبتين:

الأولى: مرتبة الظهور وفيها يرى العبد العوالم كلها تجليات الله تعالى وظهوره في إطار صفاته وأسمائه.

المرتبة الثانية: مرتبة البطون وفيها أن ما يراه العبد من فناء للعوالم كلها إنما هو في حقيقته بطون الله تعالى، فالله هو الأول والآخر والظاهر والباطن لا ذلك الشيء لأنه تعالى قال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨]. والهالك لا يرى لأنه عدم صرف(١).

يقول النابلسي: «الظاهر قبل كل شيء وبعد كل شيء باطن في ظهوره، والباطن في وقت ظهور كل شيء فضلاً عن قبل وبعد هو الله تعالى، وكل شيء ظاهر في بطونه فهو الظاهر الباطن وهو بكل شيء عليم»(٢).

ويفسر النابلسي القرآن في ضوء هاتين المرتبتين، فيقول: «وقال الله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ۝٣٩﴾ [طه: ٣٩]، أي ذاتي فأظهر بك وتغيب أنت، وتظهر أنت وأغيب أنا؛ وما

---

(١) مفتاح المعية في طريق النقشبندية (مخطوط): ق(٤)أ، باختصار، وينظر شرح صلاة القطب ابن مشيش، لابن عيجبة: ص١٧-٣٠.
(٢) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق (١٩) أ.

هما اثنان، بل عين واحدة، وقال تعالى له: ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى ۝٤١﴾ [طه: ٤١]، أي لأذهب عنك عينك الفانية وأرى بك عيني الباقية»[(١)]. «ثم إن الله تعالى جمع الكل وحقق عينه الواحدة، وأبطل كل عين سواها وأرجع ذلك إلى عينه الواحدة، فقال عز وجل: ﴿هُوَ﴾، أي الله تعالى: ﴿ٱلْأَوَّلُ﴾ أي: كان أول به، ﴿وَٱلْءَاخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، أي كل آخر؛ ﴿وَٱلظَّـٰهِرُ﴾، أي كل ظاهر، ﴿وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، أي كل باطن؛ فإن كل عين ظاهرة وكل عين باطنة هي عين الله تعالى لا غير»[(٢)].

وعلى هذا الأصل يؤمن المتصوفة بأن لله هوية هي غيب وبطون، كما أن له آنية هي شهادة وظهور. وهو ليس باطناً من جهة ظاهراً من أخرى، وليس غيبته غير شهادته، ولا شهادته غير غيبته، بل إن ظهوره عين بطونه، وبطونه عين ظهوره. لذا فإن كانت هوية الحق وبطونه معقولين في آنيته وظهوره؛ وهو معنى قول الصوفية: «إن ظاهر الحق عين باطنه، وباطنه عين ظاهره. لا أنه باطن من جهة، وظاهر من جهة أخرى»[(٣)]. فما ثم معبود إلا الله؛ لأن آنيته هي الظاهرة فيما عبد الناس من أوثان وأصنام وكواكب وأفلاك وأشجار وحيوانات وبشر.. فالكل آلهة تستحق العبادة على الحقيقة، وإطلاق مسمى الآلهة على هذه المعبودات المختلفة والمتباينة فيما بينها- على حد قول الجيلي- تسمية حقيقية؛ لأن الحق سبحانه وتعالى عين الأشياء. «إنما أراد الحق أن يبين لهم أن تلك الآلهة مظاهر وأن حكم الألوهية فيهم حقيقة، وأنهم

---

(١) رسالة في حكم شطح الولي، عبدالغني النابلسي: ١٩٥-١٩٦.
(٢) المصدر السابق: ١٩٦-١٩٧.
(٣) الإنسان الكامل: ١/ ٥٩.

ما عبدوا في جميع ذلك إلا هو»[(١)].

ويفسر الجيلي قول الله تعالى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه: ١٤] [طه: ، بحسب هوية الله وبطونه وما يقابلها من آنيته وظهوره - والكل واحد كما سبق - فيقول: «إن الهوية المشار إليها بلفظه هو، هي عين الآنية المشار إليها بلفظة أنا.. أكده الحق بلفظة (إن) فقال لموسى إنه هو، يعني أن الأحدية الباطنة المشار إليها بالهوية هي الآنية الظاهرة المشار إليها بلفظة (أنا) فلا تزعم أن بينهما تغايراً أو انفصالاً أو انفكاكاً بوجه... وأن ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه: ١٤] أي ما ثم ما يطلق عليه اسم الإله إلا وهو أنا. فما في العالم من يعبد غيري.. فنبه الحق نبيه موسى عليه السلام على أن تلك الآلهة إنما عبدوا الله تعالى؛ ولكن من جهة ذلك المظهر. فطلب من موسى أن يعبده من جهة جميع المظاهر فقال: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [الأنبياء: ٢٥] أي ما ثم إلا أنا. وكل ما أطلقوا عليه اسم الإله فهو أنا. بعد ما أعمله أن (أنا) عين (هو) المشار إلى مرتبته بالاسم (الله) فاعبدني يا موسى من حيث هذه الآنية الجامعة لجميع المظاهر التي هي عين الهوية. فهذا عناية منه سبحانه بنبيه موسى، وعنايته به لئلا يعبده من جهة دون جهة أخرى؛ فيفوته الحق من الجهة التي لم يعبده فيها فيضل عنه ولو اهتدى من جهة كما ضل أهل الملل المتفرقة عن طريق الله تعالى؛ بخلاف ما لو عبده من حيث الآنية المنبه عليها بجميع المظاهر والتجليات»[(٢)].

---

(١) الإنسان الكامل: ١/٥٩، وينظر تعليقات ابن سودكين على التجليات الإلهية لابن عربي: ص٣٩١، وكشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، لمؤلف مجهول: ٣٩١-٣٩٢، ٥٠٣-٥٠٤، وهو مطبوع مع تعليقات ابن سودكين.

(٢) الإنسان الكامل: ١/٥٩-٦٠.

ويأتي الجيلي بأغرب تفسير لكلمة التوحيد (لا إله إلا الله) يقرر فيه أنها تتضمن الإيمان بالأوثان والأصنام لأن الله موجود في أعيانها، يقول الجيلي: «كلمة الشهادة مبنية على سلب وهي: (لا)، وإيجاب وهي: (إلا) معناه: لا وجود لشيء إلا الله. ولفظ إله في قوله: (لا إله) يراد به تلك الأوثان التي يعبدونها. سماها الله تعالى (إلهاً) كما سموها موافقة لهم؛ لسر وجوده في أعيانها، فهي بوجوده آلهة حقاً، فكل معبود منها بظهور الحق في عينه: إله؛ لأنه تعالى عينها، وهو الله حيثما ظهر مستحق الألوهية. ثم أفرد الجميع في الاستثناء بقوله: (إلا الله) يعني ليست تلك الآلهية إلا الله. فلا تعبدوا إلا الله على الإطلاق من غير تقييد بجهة فإنه كل الجهات، فما في الوجود شيء إلا الله تعالى، فهو تعالى عين جميع الموجودات»[1].

وتبعه في هذا التفسير العجيب لكلمة التوحيد ابن فضل الله الهندي ففي شرحه لمعنى (لا إله إلا الله)؛ يقول: «فإن قلتَ: إذا كان الموجود واحداً، فغيره ليس بموجود، فأي شيء ينفي؟ وأي شيء يثبت؟ قلتُ: وهم الغيرية والإثنينية التي تنشأ للحق، وهذا الوهم باطل. فعليك أن تنفي هذا الوهم أولاً، ثم تثبت الحق في باطنك ثانياً»[2].

وما يؤمن به الجيلي والهندي هو عين ما آمن به الرواقيون قديما؛ فإنه لما كان العالم كامل الوحدة عند الرواقيين؛ فليس هنالك إلا إله واحد. وما الآلهة العديدة التي يقول بها الدين الشعبي إلا أسماء مختلفة تطلق على الله بحسب الوجوه المختلفة لقدرته وجبروته. وهذا الإله

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٨٧.
(٢) التحفة المرسلة، لمحمد بن شيخ فضل الله الهندي: ص ٢١٠.

خالق العالم هو في الوقت نفسه حقيقة العالم الجوهرية. فالله والطبيعة اثنان يدلان على حقيقة واحدة. والله هو الموجود العاقل الخالد السعيد أبو الموجودات جميعها. فهم يشعرون شعوراً قوياً بوجود إله واحد يتوجهون إليه ويسبحون له. لكن ذلك "الموجود الإلهي" لا يبعد في نظرهم عن الإنسان ولا عن العالم، بل هو منبث في الكون انبثاثاً؛ ومظاهر الكون ليست إلا أسماء مختلفة لزيوس. ولقد أخذ الرواقيون نظرية توحيد الله من الكلبيين الذين تابعوا سقراط، ومن الذوق العام في ذلك العصر. وهم يستعملون أحياناً لفظ "الآلهة" بالجمع؛ والحقيقة أنهم لا يعتقدون بآلهة كثيرة، وانما يعتقدون بإله واحد يتجلى لنا بأسماء متعددة، ويمكن أن يتخذ جميع الأشكال[(١)].

ويقول الجيلي أيضاً «قوله: ﴿لَآ إِلَهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [طه: ١٤]، يعني الإلهية المعبودة ليست إلا أنا، فأنا الظاهر في تلك الأوثان والأفلاك والطبائع، وفي كل ما يعبده أهل كل ملة ونحلة، فما تلك الآلهة كلها إلا أنا»[(٢)].

وبمثل ما قاله الجيلي قال الإشراقي الشيرازي: «إن عبدة الأصنام إنما يعبدون أصنامهم لظّنهم الألوهية فيها، فهم أيضاً يعبدون الله بوجه، إلا أن كفرهم لأجل غلطهم في المصداق، وإسناد التجسم والنقص إلى المعبود، فلا فرق يعتد به بينهم وبين كثير من الإسلاميين، قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]»[(٣)].

---

(١) الفلسفة الرواقية، عثمان أمين: ١٨٠-١٨١ باختصار.

(٢) الإنسان الكامل: ١/ ٥٩.

(٣) شواهد الربوبية، للشيرازي (ضمن مجموعة رسائله): ص ٣٠٣.

والصديقون الذين بلغوا الغاية في التوحيد عند الشيرازي هم: «الذين يلاحظون حقيقة الوجود المطلق ويصلون إلى.. أن الوجود ها هنا هو الطالب والمطلوب والطلب، وهو الشاهد والمشهود والشهادة: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عِمرَان: ١٨]»(١).

أما عبدالغني النابلسي؛ فيقول: «وقال تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ﴾، أي: الشأن ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محَمَّد: ١٩]، أي: لا وجود إلا الله»(٢) ويبين النابلسي أن التوحيد الذي أمر الله الرسول بالدعوة إليه هو توحيد وحدة الوجود، أي لا موجود إلا الله، ومن لم يؤمن بهذا التوحيد فقد وقع في الشرك. يقول النابلسي: «قال تعالى لنبينا محمد ﷺ: ﴿قُلْ﴾ [الفَتْح: ١١] يا محمد ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ﴾ أي: طريقي في رجوع الأعيان الكثيرة إلى العين الواحدة، وذلك رجوع الكثرة إلى الوحدة، وهو التوحيد الحقيقي والإيمان الكامل - ﴿أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [يُوسُف: ١٠٨]، أي أرجع كل حادثة إلى عينه القديمة. .﴿وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [يُوسُف: ١٠٨]، أي الذين ألهاهم التكاثر، أي الكثرة عن الوحدة، حتى زاروا المقابر، أي ماتوا على كثرة أعيانهم ولم يرجعوها إلى العين الواحدة»(٣)

وممن كان له السبق في حمل كلمة الشهادة على توحيد وحدة

---

(١) شواهد الربوبية، للشيرازي: ص ٣١٤.

(٢) رسالة في حكم شطح الولي، عبدالغني النابلسي: ١٩٥-١٩٦.

(٣) رسالة في حكم شطح الولي، عبدالغني النابلسي: ١٩٥-١٩٦.وينظر المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية، للنابلسي (ق ١١ أب) تحت قول الجيلي في العينية (ص ٥٨، البيت ٧١):

إذا قيل: قل "لا" قلتُ غيرَ جمالِها وإن قيل: "إلا" قلتُ حسنك شائعُ

الوجود، أبو حامد الغزالي، فيقول بنَفَسٍ صوفي وجودي مع فلسفة إشراقية: «الكل نوره، بل هو الكل، بل لا هوية لغيره إلا بالمجاز. فإذن لا نور إلا نوره وسائر الأنوار أنوار من الذي يليه لا من ذاته. فوجه كل ذي وجه إليه ومول شطره: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١١٥]، فإذن لا إله إلا هو: فإن الإله عبارة عما الوجه موليه نحوه بالعبادة والتأله: أعني وجوه القلوب فإنها الأنوار. بل كما لا إله إلا هو، فلا هو إلا هو: لأن " هو" عبارة عما إليه إشارة كيفما كان، ولا إشارة إلا إليه. بل كل ما أشرت إليه فهو بالحقيقة إشارة إليه، وإن كنت لا تعرفه أنت لغفلتك عن حقيقة الحقائق التي ذكرناها، ولا إشارة إلى نور الشمس بل إلى الشمس، فكل ما في الوجود فنسبته إليه في ظاهر المثال كنسبة النور إلى الشمس فإذن " لا إله إلا الله" توحيد العوام، "ولا إله إلا هو" توحيد الخواص، لأن هذا أتم وأخص وأشمل وأحق وأدق وأدخل بصاحبه في الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة، ومنتهى معراج الخلائق مملكة الفردانية؛ وليس وراء ذلك مرقي: إذ الترقي لا يتصور إلا بكثرة: فإنه نوع إضافة يستدعي ما منه الارتقاء وما إليه الارتقاء، وإذا ارتفعت الكثرة حقت الوحدة، وبطلت الإضافات، وطاحت الإشارات؛ ولم يبق علو وسفل ونازل ومرتفع: واستحال الترقي فاستحال العروج. فليس وراء الأعلى علو، ولا مع الوحدة كثرة، ولا مع انتفاء الكثرة عروج .. إذ قال هذا المستغرق بالفردانية أيضاً له نزول إلى السماء الدنيا: فإن ذلك هو نزوله إلى استعمال الحواس أو تحريك الأعضاء. وإليه الإشارة بقوله " صرت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به»[1] فإذا

---

(١) جزء من حديث سبق تخريجه: ص ٢٨٦.

كان هو سمعه وبصره ولسانه، فهو السامع والباصر والناطق إذن لا غيره؛ وإليه الإشارة بقوله: "مرضت فلم تعدني" الحديث(١).

أما ابن سبعين صاحب الوجودية المطلقة، فهو يصدر رأيه في كلمة التوحيد عن حلولية فاقعة؛ فيقول ويكرر: «إن كان لا إلا أنا؛ فلا إلا هو. وإن كان لا إلا هو؛ فلا إلا أنا.. هو الأول وأنا الأول وهو الآخر وأنا الآخر وهو الظاهر وأنا الظاهر وهو الباطن وأنا الباطن»(٢).

ويرى النابلسي أن الإنسان إذا حضرته الوفاة لا يشتغل بذكر شهادة أن "لا إله إلا الله" وإنما يكتفي بذكر "هو هو" والحكمة من ذلك- كما يقول النابلسي هي: «سرعة إظهار الحق قبل الموت إذ لو تنفس ربما مات أو عجز عن تكملة الكلمة الطيبة (يقصد: لا إله إلا الله) فيكون وقوفه على النفي فيظهر منه كثر التعطيل وهو يريد إظهار كمال التوحيد والإثبات»(٣).

وقبله شيخ ابن عربي المدعو: أبو العباسْ العريبي، يقول ابن

---

(١) مشكاة الأنوار: ٦٠-٦١.

(٢) رسالة خطاب الله بلسان نوره ضمن رسائل ابن سبعين: ص٢٤٥. ويرى القونوي أن ضمير الغائب المنفصل (هو) اسم من أسماء الله يتجلى فيه الله على عبده؛ فيصبح عالماً بالغيب ومتصفاً بصفات الألوهية؛ يقول القونوي: عند حديثه عن المفاتيح الغيبية المشار إليها بقول الله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعَام: ٥٩] «من كان الحق سمعه وبصره لا يحجبه شيء عن خفيات السرائر؛ لأنه يصير مجلى جملة الأسماء الآلهية، ومن جملة الأسماء الاسم هو، فالعالم بالمفاتيح إذ ذاك هو الاسم هو لا الصورة العبدية» ا.هـ اللمعة النورانية شرح الشجرة النعمانية، للقونوي (مخطوط، رقم (٣١٣٤/ مكتبة الملك فهد الوطنية) ق(٥)أ.

(٣) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق (١٣) أ ب.

عربي: «دخلت على شيخنا أبي العباس العريبي من أهل العليا، وكان مستهترا بذكر الاسم الله لا يزيد عليه شيئاً، فقلت له: ياسيدي! لم لا تقول: لا إله إلا الله؟ فقال لي: يا ولدي الأنفاس بيد الله ما هي بيدي، فأخاف أن يقبض الله روحي عندما أقول: "لا إله" فأقبض في وحشة النفي»[1].

قال ابن عربي: «وسألت شيخاً آخر عن ذلك فقال لي: ما رأت عيني ولا سمعت أذني من يقول: أنا الله غير الله، فلم أجد من أنفي»[2].

وهذا مروي عن الشبلي أيضاً؛ فقد سأله أحدهم: «لماذا لا تقول: لا إله إلا الله؟ وإنما تكتفي بالقول فقط: "الله الله" (فقال): أخشى أن أذكر الله بحروف النفي، وأن يفاجئني الموت في نصف التشهد قبل أن أكمله بالنصف الآخر»[3].

ويبين النابلسي حقيقة التوحيد فيقول: «وأثر الذكر الذي تنتظر ظهوره لك هو أنك في حال النفي بقولك: "لا إله" تنفي عنك يا أيها الذاكر وجود الأوصاف البشرية.. وفي حال الإثبات بقولك: "إلا الله" يظهر فيك أثر تصرفات الجذبات الإلهية الربانية، بحيث لا يبقى لنفسك فيك حركة ولا سكون»[4].

---

(١) الفتوحات المكية: ١/٤٠٩. وينظر: رسالة القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، للمستغانمي.
(٢) الفتوحات المكية: ١/٤٠٩.
(٣) أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد: ص ٩٩. وينظر: شطحات الصوفية: ص٤٤.
(٤) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق (١٤) أ.

وينقل النابلسي عن بعض أكابر النقشبندية من المشايخ المحققين قولهم في معنى لا إله إلا الله أي : «لا معبود في الوجود إلا الله». ثم يبين النابلسي أن السالك الحقيقي هو من يتصور في "لا إله" : «لا موجود في الوجود إلا الله»[(١)]، أو «لا موجود بحق إلا الله»[(٢)]. وفي ذلك يقول القائل :

وما فاه أرباب النهي والحجى بما
سوى أنه الموجود لا رب غيره[(٣)]

ويذهب جلال الدين الرومي إلى أن حرف النفي (لا) في صدر كلمة التوحيد (لا إله إلا الله كافٍ للدلالة على نفي كل وجود سوى الله، وأنه ليس هناك في الحقيقة إلا واحد، والقول بوجود غيره هو الشرك الجلي بعينه؛ ومن قال بالتعدد فعينه مصابة بالحول لأن الأحول يرى الشيء اثنين بينما هو بنظر العين السليمة واحد.

يقول جلال الدين الرومي : «إذا كانت لديك عين فافتحها وانظر : فماذا يبقى بعد "لا" يا ترى؟ وقال: لا إله، وقال : إلا الله؛ فصارت "إلا الله" وحدة في العجب. وإذا كان هناك ألوف لم يكن ثمة إلا واحد، فالخيالات لا تستوعبها فكرة العدد. ليس في بحر الشرك من تلافيف ؛ ولكن ماذا أقول مع الأحول لا أقول له أبداً. ترى العين أصل الشيء إذا كانت سليمة، وترى الشيء الواحد اثنين إذا كانت حولاء، فالإثنينية هذه من صفات عين الأحول، وإلا فالأول آخر والآخر أول،

(١) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق (١٧) أ.
(٢) نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم (مخطوط): ق (١٤) أ.
(٣) المنتخبات من المكتوبات، السرهندي: ص ١١٤.

كل شيء ما خلا الله باطل. إن فضل الله عظيم هاطل. فهذا الكلام من حقه السكوت عنه. وإن ذكرته للخلق فهو فضيحة. فطاقتي عجزت حينما بلغت هنا، إذ كيف أستطيع الافصاح عن هذا السر. إن هذا الكلام ليس له نهاية، فاصبر حتى تحصل على ذوق العلم، الذي هو من لدن حكيم عليم»[1].

ويخلص الجيلي إلى أن الشرك لا يعتبر عائقاً عن توحيد وحدة الوجود؛ لأن هذا التوحيد شامل جميع المتناقضات:

ونَفْسِيَ بالتحقيق يا صَاحِ نفسُها ... وليس لتوحيدي من الشرك رادعُ
وليست سواي لا ولا كنت غيرَها ... ومن بيننا تاء التَّكَلُّمِ ضائعُ
فإني إياها بغير تَسَاؤُلٍ ... كما أنها إيَّاي والحق واسِع[2]

فكلمة التوحيد الصوفية هي (لا موجود إلا الله بدلاً من كلمة التوحيد عند المسلمين: (لا إله إلا الله؛ فأصبحت كلمة التوحيد في ظا[illegible]تهم الفاسدة مجرد كلمة لا معنى لها، ولا يندرج تحتها حكم ا[illegible]ارف بها والجاهل على حد سواء، والمؤمن بها والكافر هما [illegible] يترتب على القول بها عصمة قائلها، وغير ذلك من لوازم هذه الكلمة.

(١) تاريخ التصوف في الإسلام، قاسم غني: ص ٣٤٩-٣٥٠.
(٢) قصيدة النادرات العينية: ص ١١٦، ١١٩-٤٢٠، الأبيات: ٤٦٠، ٤٧٩-٤٨٠ على التوالي. وينظر في نفس القصيدة الأبيات من ٤٩٤ إلى ٥٢٤، ص: ١٢١-١٢٥؛ حيث يصف نفسه بصفات الإلوهية والربوبية الخاصة بالله تعالى: من التصرف في الخلق والكون، وعلم الغيب، وخلق الخلق، والإحياء والإماته والبعث، وتصريف السحاب والرياح، وغير ذلك.

وكل مسلم يؤمن بالله واليوم الآخر يعلم يقيناً أن النبي ﷺ ما قاتل المشركين إلا على هذه الكلمة، ولا سيَّر الجيوش والسرايا إلا ليعبد الله وحده لا شريك له كما تضمنته هذه الكلمة العظيمة، وفي السنة من الأحاديث المصرح بها عن هذه الغاية ما لا مجال فيه لقول أحد إلا من صده هواه عن اتباع الحق أمثال هؤلاء الاتحادية.

فعن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «أمرت أن أقاتل الناس- يعني المشركين- حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، فإذا شهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وصلوا صلاتنا، واستقبلوا قبلتنا، وأكلوا ذبيحتنا، فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقها»[(١)].

وعن ابن عباس رضي الله عنه قال: لما بعث رسول الله ﷺ معاذاً إلى اليمن قال: «إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة» الحديث[(٢)].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقهما، وحسابه على الله عز وجل»، وفي رواية لمسلم:

---

(١) رواه البخاري: كتاب الصلاة (٢٨) باب فضل استقبال القبلة، رقم (٣٩٢).

(٢) رواه البخاري: كتاب الزكاة (١) باب وجوب الزكاة رقم (١٣٩٥) وانظر أطرافه هناك. ومسلم: كتاب الإيمان (٧) باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام رقم (١٩) ١/ ٥٠-٥١.

«حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به»(١).

ولو لم تكن هذه الكلمة هي بوابة الدخول للإسلام ما حاول الرسول ﷺ جاهداً في أن ينطق عمه بهذه الكلمة؛ وما اغتم الرسول ﷺ وحزن حينما توفي عمه ولم ينطق بها(٢).

كما بين ﷺ في أحاديث أخر أن كلمة التوحيد تخرج صاحبها من النار؛ فقال ﷺ: «يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله؛ وفي قلبه وزن شعيرة من خير. ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله؛ وفي قلبه وزن برة من خير. ويخرج من النار من قال : لا إله إلا الله؛ وفي قلبه وزن ذرة من خير»(٣)، وقال ﷺ : «ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله إلا حرمه الله على النار»(٤). وقال ﷺ «لقنوا

---

(١) رواه البخاري: كتاب الجهاد (١٠٢) باب دعاء النبي ﷺ الناس إلى الإسلام، رقم (٢٩٤٦). ومسلم: كتاب الإيمان (٨) باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله الرقم (٢٠) ١/ ٥١. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ورواه مسلم: كتاب الإيمان (٨) باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، رقم (٢١) ١/ ٥٢-٥٣ من حديث أبي هريرة وجابر بن عبدالله رضي الله عنهما.

(٢) لما حضرت عمه أبا طالب الوفاة، قال له النبي :ﷺ «يا عم! قل: لا إله إلا الله؛ كلمة أشهد لك بها عند الله" فقال أبو جهل، وعبدالله بن أبي أمية: يا أبا طالب! أترغب عن ملة عبدالمطلب؟ فلم يزل رسول الله ﷺ يعرضها عليه، ويعيدا عليه تلك المقالة، حتى قال أبو طالب هو على ملة عبدالمطلب، وأبى أن يقول: لا إله إلا الله». رواه مسلم: كتاب الإيمان (٩) باب الدليل على صحة إسلام من حضره الموت، رقم (٢٤)١/ ٥٤.

(٣) رواه البخاري: كتاب التوحيد (١٩) رقم (٧٤١٠). ومسلم في كتاب الإيمان (٨٤) باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، رقم (١٩٣) ١/ ١٨٠، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٤) رواه البخاري: كتاب العلم (٤٩) باب من خص بالعلم قوماً دون قوم، رقم (١٢٨). ومسلم: في كتاب الإيمان (١٠) باب الدليل على من مات على التوحيد دخل الجنة، رقم (٣٢) ١/ ٦١، من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه.

موتاكم لا إله إلا الله»(١)، وقال ﷺ: «من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة»(٢).

وترى الصوفية إن أول واجب على المكلف اعتقاد أن الكون بما فيه مظاهر لله سبحانه ومجالي له. يقول النابلسي: «الواجب على كل مكلف أولاً أن يؤمن لظهور الله تعالى في مظاهر أكوانه»(٣).

ومن المعلوم أن أول واجب على المكلف إفراد الله- سبحانه وتعالى- بالعبادة وحده دون سواه فهو حقيقة دين الإسلام، ومن أجله خلق الله الخلق، وجعل الجنة والنار وافترق الناس إلى مؤمنين وكفار، وسعداء وأشقياء، وإليه دعت الرسل ومن أجله بعثوا وتواردت الملل والشرائع ببيانه وبمعرفته. قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال على لسان كل رسول أرسل إلى قوله: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩]، وقال ﷺ لمعاذ بن جبل رضي الله عنه حينما بعثه إلى اليمن: «إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى». وفي رواية: «إلى عبادة الله»(٤).

ويرى عبدالغني النابلسي أن من نظر إلى الأكوان من حيث هي أكوان لا من حيث هي مظاهر إلهية فقد وقع في الكفر، ومن أراد

---

(١) رواه مسلم: كتاب الجنائز (١) باب تلقين الموتى لا إله إلا الله، رقم (٩١٦) ٢/ ٦٣١، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) رواه مسلم: كتاب الإيمان (١٠) باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً رقم ١٠٢٦/ ٥٥، من حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه.

(٣) مفتاح المعية، للنابلسي (مخطوط): ق (٥٧) ب.

(٤) سبق تخريجه: ص ٥٩٥.

السلامة فعليه أن ينظر إلى الأكوان والمخلوقات عموماً على أنها مظاهر له - سبحانه - وهذا ما كان عليه الملائكة والأنبياء[(١)] على حد زعمه.

والذات الإلهية عند غلاة المتصوفة هي الذات المعبر عنها بالغيب المطلق، وبغيب الغيب، وبحقيقة الحقائق، وبالعماء التي في الحديث لما قال السائل: أين كان الله؟ وفي رواية: أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟ فقال رسول الله ﷺ: «في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء»[(٢)] ولا نعرف عن الذات الإلهية من حيث هي- شيئاً غير أنها ذات محض، ولا نستطيع أن نصفها بشيء سوى محض الوجود؛ لأنها من هذه الحيثية مجردة عن كل اسم ووصف وإضافة بزعم الصوفية[(٣)].

يقول النابلسي: «الذات الإلهية من حيث هي كذلك، لا توصف بوصف أصلاً، ولا تنعت بنعت؛ فلها الإطلاق عن جميع القيود حتى عن قيد الإطلاق، فلا يحكم عليها بحكم مطلقاً، فهي مجردة أيضاً عن قيد الوجود الذي نفهمه نحن، وعن سر العدم الذي هو معروف عندنا، وعن كل ما يخطر في عقولنا، وكل ما تتوهمه نفوسنا»[(٤)].

---

(١) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق (٥٦) أ؟(٥٧) ب.

(٢) رواه الإمام احمد، رقم (١٦١٨٨) ٢٦/ ١٠٨، من حديث أبي رزين رضي الله عنه وضعَّف إسناده محقق المسند. والعماء المراد به السحاب الأبيض، الرقيق. وقيل: العما أي ليس معه شيء. ينظر: غريب الحديث لأبي عبيد: ٢/ ٢٨ وغريب الحديث، لابن الجوزي: ٢/ ١٢٧.

(٣) ينظر مراتب الوجود: ١٢-١٥. الإنسان الكامل: ١/ ٣٠-٣٢، وجامع الأصول في الأولياء: ٣/ ٥٧ والظل الممدود في معنى وحدة الوجود (مخطوط) عبدالغني النابلسي: ق١ ب، ٢ أ.

(٤) الظل الممدود في معنى وحدة الوجود (مخطوط) عبدالغني النابلسي: ق ٢أ. وينظر خمرة الحان ورنة الألحان شرح رسالة الشيخ رسلان، للنابلسي، نشر =

ثم تتنزل هذه الذات من مرتبة العماء في مراتب ثلاث على غرار الفيوضات الأفلوطينية، وهي:

المرتبة الأولى: هي أول التنزلات الذاتية، وأول الظهور الذاتي المعبر عنها بالتجلي الأول وبالأحدية وبالهوية وبالوجود المطلق البحت، الخالي من كل الكيفيات والمتعري عن كافة العلاقات، وفيه يتعين الوجود في الذات، فهو حقيقة صرافة الذات بإسقاط جميع الاعتبارات والنسب والإضافات، وسائر الأسماء والصفات. إن الذات الإلهية، كذات، هي اللاتعين المطلق الوجود، فالأحدية هي وحدته المطلقة التي لا يصح فيها التبعيض والتجزئة بل تكون مجردة عن الأسماء والصفات. وهذا التجلي الأحدي هو رابطة بين البطون والظهور كالخط الموهوم بين الظل والشمس ولهذا يسمى هذا التجلي بالبرزخية الكبرى، فالأحدية برزخ بين البطون والظهور وذلك هو عبارة عن حقيقة الحقيقة المحمدية[1].

ويبين ابن عربي أن مرتبة الأحدية هي روح الكون السارية فيه؛

= صبيح ١٣٨٢-١٩٦٢: ص ٨-١٠. وإعجاز البيان في تأويل أم القرآن، للقونوي: ص٢٢٣. والنفحات الإلهية، للقونوي أيضاً: ص١٣٤-١٤٠.

(١) ينظر ترجمان لسان الحق المبثوث في الأمر والخلق: ١/ ق٢٢. ومفتاح الغيب: ص٣٥، ومراتب الوجود: ص١٤-١٥، والإنسان الكامل: ١/ ٢٥-٢٦، ٥٨ (الباب٢٦)، وجامع الأصول في الأولياء: ٣/ ٢١.والتحفة المرسلة: ص٢٠٣. ولوائح الحق: ص٢٩-٣١، والظل الممدود في معنى وحدة الوجود: ق ٣ب، ١٠أ، والقول المتين في بيان توحيد العارفين: ص١١-١٢، وشرح صلاة القطب ابن مشيش: ص٣١-٣٩، وصلاة القطب الحقيقي سيدي إبراهيم الدسوقي، شرح محمد البهي: ص١٣-١٨. وآراءة الدقائق في شرح مرآة الحقائق: ص٥-٩، ١٥.

فتسري في الإنسان والحيوان والنبات والجماد، والعالم العلوي والسفلي على حد سواء؛ وفي ضوء هذا يمكن تسمية الكون كله بالأحد نسبة إلى الأحدية السارية فيه، وكل عابد مهما عبد لم يشرك بربه بل هو موحد كامل التوحيد؛ لأن حقيقة الشرك هي التوحيد الصافي، كما يقول ابن عربي.

يقول ابن عربي: «الأحدية ذاتية للذات الهوية والوحدانية اسم لها سمتها بها التثنية، ولهذا جاء الأحد في نسب الرب ولم يجيء الواحد وجاءت معه أوصاف التنزيه فقال اليهود لمحمد ﷺ: انسب لنا ربك، فأنزل تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]، فجاء بالنسب ولم يقولوا صف ولا انعت. ثم إن الأحدية قد أطلقت على كل موجود من إنسان وغيره لئلا يطمع فيها الإنسان فقال تعالى: ﴿فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا ۝١١٠﴾ [الكهف: ١١٠]، وقد أشرك المشركون معه الملائكة والنجوم والأناسي والشياطين والحيوانات والشجر والجمادات فصارت الأحدية سارية في كل موجود فزال طمع الإنسان من الاختصاص وإنما عمت جميع المخلوقات الأحدية للسريان الإلهي الذي لا يشعر به خلق إلا من شاء الله، وهو قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقضاؤه لا سبيل أن يكون في وسع مخلوق أن يرده فهو ماض نافذ؛ فما عبد عابد غيره سبحانه، فإذن الشريك هو الأحد وليس المعبود هو الشخص المنصوب وإنما هو السر المطلوب وهو سر الأحدية وهو مطلوب لا يلحق وإنما يعبد الرب والله تعالى الجامع، ولهذا أشار لأهل الأفهام بقوله: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا ۝١١٠﴾ [الكهف: ١١٠] فإن الأحد لا يقبل الشركة وليست له العبادة،

وإنما هي للرب ؛ فتنبه»[1].

ويقول أيضاً: «اعلم أن الاسم "الأحد" ينطلق على كل شيء، من ملك وفلك وكوكب، وطبيعة، وعنصر، ومعدن، ونبات.. مع كونه نعتاً إلهياً في قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ①﴾ [الإخلاص: ١]»[2].

والمرتبة الثانية : هي التنزل الثاني المعبر عنها بالواحدية، وبعضهم يسمي هذه المرتبة بقمر التوحيد، يقول التيجاني: «قمر التوحيد هو شهود الوحدانية حتى يرى جميع مفترقاتها في اتحادها كالجوهر الفرد الذي لا يقبل القسمة»[3]. والواحدية: هي صفة الذات المتصفة بالأسماء والصفات. وهذه الذات الواحدية هي التي تتجلى في صور أعيان الممكنات الثابتة ومنها تنشأ الكثرة بداية، وفيها تنعدم الكثرة نهاية، فالواحدية هي التي لها حكم السريان في الوجود ومن هذا الباب كان الوجود واحداً، يقول الجيلي : «الواحدية لها الهيمنة والسريان على كل حضرة، ولهذا يؤول الأمر في الآخرة إليها»[4] ؛ لأنها ذات قابلة للبطون والظهور، فيصدق عليها كل واحد من هذين الشيئين، وفيها تظهر الأسماء والصفات وجميع المظاهر الإلهية ويكون فيها كل واحد عين الثاني. وتتجلى فيها الذات في مجالي الأسماء والصفات، أو هي مرتبة "الحق" أو الله، فهي النسب والإضافات التي تربط الوجود البحت (الذات الإلهية) بالموجودات المفردة لعالم الظواهر ؛

---

(١) رسائل ابن عربي، كتاب الألف وهو كتاب الأحدية: ٤٥-٤٦.

(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٢٢١ (عن المعجم الصوفي، د. سعاد الحكيم: ص ١١٦).

(٣) جواهر المعاني وبلوغ الأماني: ٢/ ٧٩.

(٤) لوامع البرق الموهن، للجيلي (مخطوط): ق (١٠) ب- (١١) أ.

لكن الأسماء والصفات الإلهية هي من ناحية عين الذات، ومن ناحية أخرى عين العالم الخارجي الذي هو مجموعة من المجالي والمظاهر التي تتجلى فيها الذات الواحدة فيما لا يتناهى من الصور. وتأتي الصفات الإلهية و"الأسماء الحسنى" بمثابة التعينات الكلية لهذا الوجود. وأسماء الله لا تحصى في الحقيقة، لأنها تعبر عن الجوانب المختلفة للذات الإلهية اللامتناهية. ويكون أي منها انعكاساً لها جميعاً: «إن كل اسم إلهي يتسمى بجميع الأسماء الإلهية وينعت بها»[(١)]. فالعالم الخارجي عند الصوفية هو مجموعة صفات الله، ووجود الذات فيه مقيد نسبي لأنه وجود متعين في صور أعيان الممكنات، أو متعين في النسب والإضافات التي يطلق عليها اسم الصفات عندهم[(٢)].

ومن هنا كانت الموجودات كلها صفات للحق كما يزعم ابن عربي حيث يقول: «فهو تعالى المسمى بكل اسم لمسمى في العالم مما له أثر في الكون»[(٣)]. ويقول: «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله .. اقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة. وكانت

---

(١) هذه عبارة ابن قسي في خلع النعلين، نقلها ابن عربي في فصوص الحكم، ص٧٩.

(٢) ينظر مراتب الوجود للجيلي: ص١٥. وشرح الأسماء الحسنى، للتلمساني (مخطوط): ق٣١ب، وروضة التعريف بالحب الشريف: ٢/ ٥٨٣ وما بعدها، والتحفة المرسلة: ص٢٠٣. والظل الممدود في معنى وحدة الوجود (مخطوط): ق١٠أ، والقول المتين في بيان توحيد العارفين: ص١٢-١٣. وآراءة الدقائق في شرح مرآة الحقائق: ص٥-٩، ١٥-١٦.

(٣) الفتوحات المكية: ٤/ ١٩٩.

الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم " بالإنسان الكبير " »[١].

ويفسر ابن عربي معنى الوحدانية على أنها عدم إثبات التفرقة بين الحق والخلق، وبين المعبود والعابد ؛ ولا يصح إثبات الوحدانية إلا على هذا الأساس - عدم التنثية في الوجود - فمن أثبت الكثرة فقد جحد، ووقع في الوهم، وخُدع بالحواس. فإن المعبود بكل لسان وفي كل حالٍ وزمانٍ إنما هو الواحد، والعابد من كل عابد، إنما هو الواحد. فما ثم إلا الواحد، والاثنان إنما هو واحد، وكذلك الثلاثة والأربعة، إلى ما لا يتناهى: ما تجد سوى الواحد ليس أمراً زائداً.

أيضاً فما في الوجود شيء إلا وهو عابد لله، وموحد له بزعم ابن عربي ؛ حتى المشرك إلا أنه نقص توحيده لأنه غلب وحدانية الشريك على وحدانية ذات المعبود، والأصل عدم التفريق لأن الكل واحد.

يقول ابن عربي : «والواحد لم يثن بغيره أصْلاً وإنما ظهر العدد والكثرة بتصرفه في مراتب معقولة غير موجودة، فكل ما في الوجود واحد ولو لم يكن واحد لم يصح أن تثبت الوحدانية عنده لله سبحانه فإنه ما أثبت لموجده إلا ما هو عليه كما قيل :

وفي كل شيء له آية   تدل على أنه واحد

وهذه الآية التي في كل شيء التي تدل على وحدانية الله هي وحدانية الشيء لا أمر آخر وما في الوجود شيء من جمال وغيره وعال وسافل إلا عارفاً بوحدانية خالقه فهو واحد ولا بد. ولا تتخيل أن

---

(١) الفصوص: ٤٨-٤٩.

المشرك لا يقول بالواحد بل يقول به لكن من مكان بعيد، ولهذا شقي بالبعد، والمؤمن يقول به من مكان قريب ولهذا سعد بالقرب، وإلا فهذا المشرك قد أثبت وحدانية ذات المعبود وأثبت وحدانية الشريك ثم أعطى لوحدانية الشريك وحدانية حسية، وأعطى لوحدانية الحق وحدانية سره، كما توجه الوجه للكعبة وتوجه القلب إلى الحق غيره. فإنه لولا سر الألوهية التي تخيلوها في هذا المعبود ما عبدوه أصلاً. إذن المعبود بكل لسان وفي كل حالٍ وزمانٍ إنما هو الواحد، والعابد من كل عابد إنما هو الواحد فما ثم إلا الواحد، والاثنان إنما هو واحد وكذلك الثلاثة والأربعة والعشرة والمائة والألف إلى ما لا يتناهى ما تجد سوى الواحد ليس أمراً زائداً فإن الواحد ظهر في مرتبتين معقولتين فسمي اثنين هكذا " اا" مثلاً ثم ظهر في ثلاث مراتب هكذا "ااا" مثلاً فسمي ثلاثة زدنا واحداً فكان أربعة وواحد على الأربعة فكان خمسة، كذلك أيضاً كما أنشأه يفنيه بزواله عن تلك فتكون الخمسة موجودة فإذا عدم الواحد من الخمسة عدمت الخمسة، وإذا ظهر الواحد ظهرت وهكذا في كل شيء»[1].

وعلى رأي ابن عربي فالنصارى على صواب عندما ثلثوا الآلهة، والمشركون صادقون في عبادتهم الآلهة الكثيرة؛ كما أن الهندوس لهم الحق التام في عبادة كل كائن ذي روح. بينما يخبرنا خالقنا جل وعلا بكفر هؤلاء جميعاً، فيقول جل من قائل: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ

(١) رسائل ابن عربي، كتاب الألف وهو كتاب الأحدية: ٤٦-٤٨.

مِنْ أَنصَارٍ ﴿٧٢﴾ [المائدة: ٧٢].

المرتبة الثالثة من مراتب الوجود: هي الألوهية، وهي عبارة عن الظهور الصرف والحقيقة التي تشمل جميع المراتب الإلهية والكونية، وتعطي كل ذي حق حقه من الوجود، ومن هذه الحضرة تتعين الكثرة فليس كل من المظاهر فيها عين الثاني كما هو الواحدية، بل كل شيء فيها متميز عن الآخر تميزاً كلياً، فهي: «عين واحدة مختلفة النسب والإضافات والأحكام واللوازم والمقتضيات، وسائر أحكام مرتبة الألوهية»(١). ومن هنا سميت بنشأة الكثرة الوجودية، وحضرة التعينات الآلهية، وحضرة جمع الجمع، ومجلى الأسماء والصفات والحضرة الأكملية ومرتبة المراتب سميت بهذا الاسم لأن المراتب كلها تتعين وتظهر فيها بحكم التمييز وهي المعطية لكل من الأسماء والصفات والشؤون والاعتبارات والإضافات حقها على التمام والكمال(٢).

يلزم من هذا التقسيم الوجودي سقوط معنى الألوهية في حق الله، ومستلزماتها من عبودية ونحوها في حق البشر؛ إذ لا محل لإله خالق للعالم: معبود محبوب، مدبر للكون، عالم مريد، سميع بصير إلى غير ذلك من الصفات اللازمة في حق الإله المعبود.

وثمة تداخل بين الحق والخلق من وراء الألوهية، ذلك «أن الوجود والعدم متقابلان وفلك الألوهية محيط بهما لأن الألوهية تجمع

(١) جواهر المعاني وبلوغ الأماني: ٢/ ١٠٤.
(٢) ينظر مراتب الوجود: ص١٥. والإنسان الكامل: ١/ ٢٣، ٦٥، والتحفة المرسلة: ص٢٠٤، والظل الممدود في معنى وحدة الوجود (مخطوط): ق(١٠)أ، وآراءة الدقائق في شرح مرآة الحقائق: ص ٥-٩.

الضدين من القديم والحديث والحق والخلق والوجود والعدم فيظهر فيها الواجب مستحيلاً بعد ظهوره واجباً، ويظهر فيها المستحيل واجباً بعد ظهوره مستحيلاً، ويظهر الحق فيها بصورة الخلق ويظهر الخلق، فيها بصورة الحق»[١]. والألوهية جوهر «ولهذا الجوهر عرضان الأول الأزل، والثاني الأبد. وله وصفان: الوصف الأول الحق، والوصف الثاني الخلق. وله نعتان : النعت الأول القدم، والنعت الثاني الحدوث. وله اسمان : الاسم الأول الرب، والاسم الثاني العبد. وله وجهان : الوجه الأول الظاهر وهو الدنيا، والوجه الثاني الباطن وهو الأخرى، وله حكمان الحكم الأول الوجوب، والثاني الإمكان»[٢]. فكأن الألوهية هي روح الكون التي تحيط بالموجودات وتتصور فيها وبها. وفي كل شيء في هذا الكون جزء من الألوهية يأتيه من المطلق. وهذا التصور للعلاقة بين الحق والخلق يسقط العلاقة الحقيقية بين الخالق والمخلوق التي دعت إليها الرسل، وبشرت بها الشرائع؛ فليس ثمة عملية خلق بل هي تجليات الإله الواحد في الموجودات المتكثرة، ويعرف جمال الدين الأفغاني الخلق بأنه : «التجلي على مراتب التنزل»[٣]، وهذا «التنزل ليس إلا عبارة عن تنقل الوجود في الأطوار»[٤].

أيضاً فإن الذات الإلهية - بما هي ذات - لا يمكن معرفتها

---

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٢٣. وينظر لوامع البرق الموهن (مخطوط) ق ١٦.

(٢) الإنسان الكامل: ١/ ١٥.

(٣) الواردات في التجليات، لجمال الدين الأفغاني، ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ٢/ ٧٠.

(٤) الواردات في التجليات: ٢/ ٧٢.

المعرفة الحقة التي ينبغي أن تكون للإله المتصف بصفات الكمال، فغاية ما يمكن وصفها به من خلال التوحيد الصوفي أن توصف بالقدم والحدوث معاً، وبالربوبية والعبودية معاً، أي يمكن وصفها بالضدين معاً: «فإن الألوهية في نفسها تقتضي شمول النقيضين، وجمع الضدين بحكم الأحدية، وعدم التغاير في نفس حصول المغايرة»[(١)].

وإن كان هناك تنزيه في هذا التوحيد الصوفي فهو التنزيه عن الحلول والمخالطة «والقائلون بالحلول غير موحدين؛ لأنه أثبت أمرين حال ومحل»[(٢)] «وهو اللطيف؛ لسريانه في ما خلق دون حلول»[(٣)] و«يتقدس القديم الحق أن يحل في هذه الأشياء أو يتحد بها، وإن أظهر تجليه عليها»[(٤)] لأنه تعالى على حد قول الجيلي: «الواحد الأحد بالعين، المقدس عن الحلول في تجلية بكل أين»[(٥)].

ونَزِّهْهُ عن حكم الحلول فما له ... سوى وإلى توحيده الأمرُ راجِع[(٦)]

فالحلول والاتحاد لا بد لهما من وجودين مستقلين، وهو ما ينافي

---

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٥٩.

(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٨٢، ونحوه جواهر المعاني وبلوغ الأماني: ٢/ ١٠٤. وينظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لابن تيمية: ٢٣١-٢٣٢، ومقال "وحدة الوجود" للأستاذ معروف الرصافي: مجلة الرسالة العدد (٥٧٩) شعبان ١٣٦٣هـ أغسطس ١٩٤٤م، السنة (١٢) ص٦٤٧.

(٣) مفتاح الغيب، للقونوي: ص ٤١.

(٤) خمرة الحان ورنة الألحان شرح رسالة الشيخ أرسلان، للنابلسي: ص ٤٠.

(٥) حقيقة اليقين وزلفة التمكين، للجيلي (مخطوط). وينظر لوامع البرق الموهن: ق (١٥) ب.

(٦) قصيدة النادرات العينية: ص ٧١-٧٢.

وحدة الوجود بالكلية، والوجود الحق واحد لا وجود أصلاً غيره؛ ولأنه - تعالى عن ذلك - عين الموجودات نفسها فوجوده وجودها، وموجوداته هي تجلياته.والحق واحد لا يتجزأ، وظهوره عين بطونه وأوليته عين آخريته وقبليته عين بعديته. ولا يرى الحق المخلوقات إلا من نفسه فليست غيره[(١)].

ولكي يكون هذا التوحيد مقبولاً ومعقولاً في نفس الوقت: يجعل الصوفية العلاقة بين الذات (الوجود البحت) وصفاتها (تجلياتها المتنوعة) من جهة وبين مفردات هذا الكون من جهة أخرى: علاقة الكلي بالجزئي. فحياة الإله، مثلاً، هي رمز إلى جملة حيوانات الكائنات في العالم. وكل قدرة متفرقة فهي في قدرته الشاملة، وكل علم يضمحل في علمه الكامل، بل إن كل كمال لمعة من عكوس أنوار كماله[(٢)]. وقس على ذلك سائر الصفات وهذه الأمور الكلية حقائق معقولة معلومة في الذهن، ولكنها معدومة العين خارج الذهن، فليس لها وجود عيني مفرد، مستقل عن وجود جزئياتها: «إن هذه الأمور الكلية، وإن كانت معقولة، فإنها معدومة العين موجودة الحكم، كما هي محكوم عليه إذا نسبت إلى الموجود العيني. فتقبل الحكم في الأعيان الموجودة، ولا تقبل التفصيل ولا التجزي، فإن ذلك محال عليها؛ فإنها بذاتها في كل موصوف بها، كالإنسانية في كل شخص من هذا النوع الخاص، لم تنفصل ولم تتعدد بتعدد الأشخاص، ولا برحت

(١) ينظر القول المتين في بيان توحيد العارفين: ص٢٣. ومرآة العارفين للأفغاني: ٢/ ٣٦.
(٢) ينظر الكليات، لأبي البقاء الكفوي: ٩٣١-٩٣٢ مادة وحد.

معقولة، وإذا كان الإرتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت، وهي نسب عدمية، فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يعقل لأنه على كل حال بينها جامع وهو الوجود العيني»(١)

ومن ذلك عقيدة التثليث عند النصارى فهي عبارة عن تجلي الله في صفاته، يقول أبو بكر الواسطي(٢): «تصادمت صفةُ الجلال وصفة الجمال، فتولد منها الروح؛ فالابن إشارة إلى الجزء، والأب والأم إشارة إلى الكل»(٣).

فالموجودات كلها صفات الحق، وكل اسم للكون فأصله للحق حقيقة، فهو تعالى المسمى بكل اسم لمسمى في العالم، وما من صورة عضوية أو طبيعية، علوية أو سفلية إلا وعين الحق عينها. ويكون الكون بالتالي بمثابة سجل كبير للأسماء الإلهية: «فالحق المنزه هو الخلق المشبه»(٤)، «فلم يتمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه، ولا تشبيه عن تنزيه»(٥). وعليه: فإن إله "أهل الوحدة" متعال ومحايث معاً. فهو مع

---

(١) فصوص الحكم، ص ٥٢-٥٣.

(٢) محمد بن موسى، أبو بكر الواسطي، من قدماء أصحاب الجنيد، وأبي الحسين النوري، أصله من فرغانه، وكان يعرف بابن الفرغاني، دخل خرسان، واستوطن مرو، ومات بها بعد العشرين وثلاثمائة. ينظر طبقات الصوفية: ص٣٠٢، وطبقات الأولياء: ص١٤٨.

(٣) فوائح الجمال وفواتح الجلال، نجم الدين كُبرى: ص١٦٩-١٧١. وينظر ميدان الفضل والإفضال في شم رائحة جوهرة الكمال، لعبيدة بن محمد التيجاني: ص ٥٦-٥٧، والكوكب المنير، حسين محرم: ص١٨.

(٤) فصوص الحكم: ص ٧٨.

(٥) فصوص الحكم: ص ١٨١-١٨٢.

كل شيء، وغير كل شيء في وقت واحد. حق وخلق، رب وعبد، قديم وحادث، ظاهر وباطن، واجب وممكن؛ قد اختفى بشدة ظهوره، وظهر بشدة خفائه، وعلا في دنوه، ودنا في علوه، وبطن في ظهوره، وظهر في بطونه وتجلى في كل جهة، وتخلى عن كل جهة وغير ذلك من المتناقضات. وليس الإله اجتماعاً لتضاد العلو والمحايثة فحسب. ففيه تجتمع الأضداد كلها: «إن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها»[1].

يقول التلمساني:

ولكنه فيه الكمالُ وَضِدُّهُ ... له منه والمجموعُ فيه صُمُودُ[2]

وقد عبر الجيلي أيضاً عن فكرة الإله الجامع بين الأضداد بأبياته التي يقول فيها:

أنا الموجود والمعدوم والمنفي والباقي
أنا المحسوس والموهوم، والأفعاء والراقي
أنا المحلول والمعقود والمشروب والساقي
أنا الكنز أنا الفقر، أنا خلقي وخلاقي[3]

وكذلك قوله:

فرد وقد كثرا جمع ولا نفرا ... أمامنا ووراء الكل عالمه
جهل هو العلم، حرب هو السلم ... عدل هو الظلم، مدت قواصمه

---

(١) فصوص الحكم: ص ٧٧. وينظر الفتوحات المكية: ٢/ ٥٠١.
(٢) ديوان التلمساني: ١/ ٢٤٥-٢٤٦.
(٣) الإنسان الكامل: ١/ ٧.

ضدان قد جمعا، فيه وما امتنعا   عين إذا نبعا، هاجت ملاطمه[(١)]

وقوله:

جمعت محاسن العلى فتوحدت   لك باختلاف فيهما ضدان[(٢)]

ويقول:

ولكنها أحكام رتبتك اقتضت   ألوهية للضد فيها التجامع
تجمعت الأضداد في واحد البها   وفيه تلاشت فهو عنهن ساطع[(٣)]

ويشرح النابلسي البيت الأخير، فيقول: «قوله (تجمعت الأضداد) يعني: أنه تعالى موصوف بما دل عليه كل ضدين في العالم. والأضداد في العالم كثيرة منها: السواد والبياض، والأرض والسماء والحسن والقبح، والنفع والضر، والخير والشر، والطول والقصر، إلى غير ذلك مما لا يحصى»[(٤)]. ويؤكد النابلسي أن «في هذا التناقض عين الوفاق»[(٥)]. على أن بعض المتصوفة لما رأى أن تجمع الأضداد في شيء واحد يخالف العقل؛ أنكر وجود الأضداد مطلقاً لأنه لا يوجد فرق بين الرب وبين العبد حتى يوجد هذا الضد؛ يقول ابن عجيبة:

أَرَبٌّ وَعَبْدٌ ونفيُ ضِدٍّ   قلت له ليس ذاك عندي

---

(١) الإنسان الكامل: ١/ ١٥.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٣٢.
(٣) المصدر السابق: ١/ ٥٤.
(٤) المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية للجيلي، عبدالغني النابلسي (مخطوط) ق٢٠ب.
(٥) خمرة الحان ورنة الألحان شرح رسالة الشيخ أرسلان، طبعة صبيح ١٣٨٢-١٩٦٢: ص ٧.

فقال ما عندكم فقلنا وجودُ فقد وفقد وَجْدِ
توحيد حَقٍ بترك حَقٍ وليس حَقٌ سواي وحدي

ويشرحها بقوله: «ومعنى كلام الشاعر الإنكار على أن من أثبت الفرق، بأن جعل للعبودية محلاً مستقلاً منفصلاً عن أسرار معاني الربوبية، قائماً بنفسه. ولا شك في أن العبودية تضاد أوصاف الربوبية على هذا الفرق، وأنت تقول في توحيد الحق لا ضد له، فقد نقضت كلامك، ولذلك قال: ونفي ضد؟ فالواو بمعنى (مع) وهو داخل في الإنكار. أي: أيوجد رب، وعبد مستقل، مع نفي الضد للربوبية، والعبودية تضَادُّ أوصاف الربوبية؟ والحق أن الحق تعالى تجلى بمظاهر الجمع في قوالب الفرق؛ ظهر بعظمة الربوبية في إظهار قوالب العبودية فلا شيء معه»(١).

ويقول الطعمي : «ما ثم إلا العين البارزة تتحدث بمجدها، ودعت دواعي الكثرة الإنشائية التشعب الأسمائي، والتعدد الصفاتي. وهو وهم ماله حقيقة؛ لكون الحق تعالى جمع الأضداد فيه، وما ثم أضداد في العين فهي فيها متلاشية»(٢).

وهكذا يظهر جلياً إيمان الصوفية بوحدة الأديان من خلال ما سبق طرحه؛ حيث أبطلوا ألوهية الرب جل وعلا من أساسها، وجعلوا معان التوحيد والإيمان والكفر والشرك مسميات لمسمى واحد، وداخله في نطاق واحد وهو نطاق الألوهية الشاملة لجميع التناقضات بزعمهم.

❁❁❁❁❁

(١) إيقاظ الهمم، لابن عجيبة: ص ٢٠٩-٢١٠.
(٢) فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم، محيي الدين الطعمي: ص ٦٠.